الاجتهاد

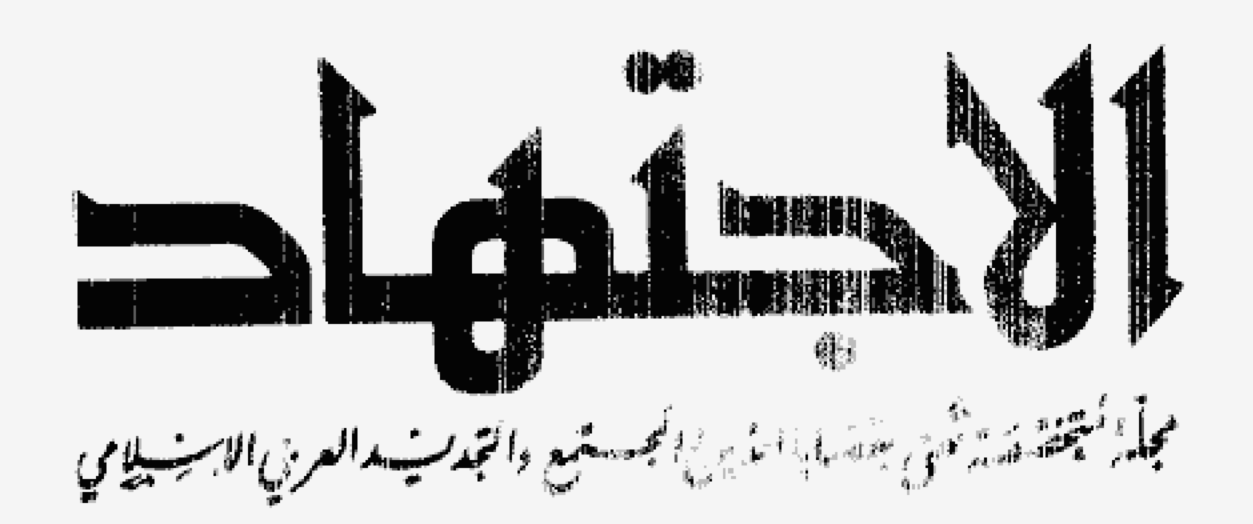
مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العددان الخمسون والواحد والخمسون   السنة الثالثة عشرة   ربيع وصيف العام ٢٠٠١ - ١٤٢٢هـ



دار الاجتهاد


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



العددان الخمسون والواحد والخمسون

السنة الثالثة عشرة

ربيع وصيف [illegible]

رئيسا التحرير
الفضل شلق ورضوان السيد

مدير التحرير التنفيذي
محمد السماك

تصدر عن:
دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر
ص.ب: 14/5381 بيروت - لبنان - تلفون: 866666، 862205
052050
ساقية الجنزير - بناية ... - الطابق الثاني

التوزيع في الوطن العربي [illegible]

الفلاح للنشر والتوزيع
AL-FALAH Publisher & Distributor

صندوق بريد [illegible] 6530 [illegible]

فاكس [illegible] 566 [illegible]

ـ طلبات [illegible] الاجتهاد

الاشتراك السنوي:

ـ المؤسسات [illegible] الوطن العربي
وسائر [illegible]

ـ الأفراد [illegible]
في [illegible]
خارج الوطن العربي [illegible]
تدفع [illegible]

التسديد:

١ ـ إما [illegible]
لدار الاجتهاد [illegible]

Dar Al-Ijtihad For [illegible]
and Publicatio[illegible]

٢ ـ أو [illegible]
حساب [illegible]
رقم [illegible] الأميركي
البنك السعودي [illegible]
تلكس [illegible] LE
ص. ب [illegible]

Account «AL-IJTIHAD»
No. 0240130127200 in U.S. Dollars
Saudi Lebanese Bank Head Office
Telex: LABANK 21469 LE
P.O.BOX: 11-9765 Beirut, LEBANON

ثبت الموضوعات

مراجعات الكتب

نقد الاستشراق

رضوان السيد

بدأ انتقاد الاستشراق تعبيراً عن العلاقة المعقَّدة بين الغرب من جهة، والعرب والمسلمين من جهةٍ ثانية. ففي الوقت الذي كان فيه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين ورشيد رضا ينتقدون مقاربات الدارسين والسياسيين الفرنسيين والبريطانيين للمجتمعات الإسلامية وتقاليدها ودينها استناداً لقيم الحداثة والعدالة الأوروبية، كان المثقفون الهنود والجاويون والأتراك يقومون بالأمر نفسه بالنسبة لرؤى دارسين وسياسيين أوروبيين لبلدانهم وتقاليدهم الإسلامية. وقد رأى الناقدون المسلمون أنّ تلك الرؤى والانطباعات تهدف لأمرين اثنين: كَسْر مقاومة المجتمعات الإسلاميّة للاستعمار بحجة أنها تتّسم بالهمجية وبالقروسطية، وتسويغ السيطرة الأوروبية باعتبار أنها تحمل رسالة الرجل الأبيض في المدنية والتقدم.

وفي الربع الأول من القرن العشرين داخَلَت الرؤية للاستشراق عدة عناصر: إقبال الإصلاحيين المسلمين في تركيا ومصر وبلاد الشام على الإفادة من التقدم الذي أحرزه المستشرقون في نشر النصوص العربية القديمة، وإقبالهم على الإفادة من دراساتهم عن الإسلام والمسلمين، وإقبالهم على إرسال شبابهم للتعلُّم عند المستشرقين، واستقدام البارزين منهم للتدريس في المعاهد والجامعات الجديدة. أما نقد الاستشراق فتسرَّب إليه عنصرٌ جديدٌ هو اتّهام المستشرقين أو بعضهم بممارسة التبشير، ومناصرة الاستعمار.

ومع صعود الحركات الإحيائية في النصف الأول من القرن العشرين،

وتفاقم سوء العلاقة بالغرب وثقافته، صار الاستشراق بصورةٍ متزايدة جزءًا من العلاقة السيئة بين الشرق والغرب. وبذلك تضاءل الاهتمام بقراءة التطورات المنهجية الجديدة في الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الغربية، كما يبدو ذلك في قراءات عمر فروخ ومصطفى السباعي ومحمد البهي.

ولا شكَّ أنّ دراستَي أنور عبد الملك، وعبد الله العروي في الستينات، ودراسة إدوار سعيد أواخر السبعينات، لا تنزع المنزع نفسه في نقد الاستشراق، لأنها لا تصدُرُ عن اهتمامات وأولويات الإحيائية العربية والإسلامية. بيد أنَّ قراءتَي عبد الملك وسعيد على الخصوص، تدخلان ضمن دراسات نقد الثقافة الاستعمارية والإمبريالية، مع اهتماماتٍ منهجيةٍ بارزةٍ عند العروي على الخصوص، لكنْ عند عبد الملك وسعيد أيضاً.

وما تراجع النقد الإحيائي للاستشراق في الثلث الأخير من القرن العشرين، إنما بسبب تصاعد نزعة معاداة التغريب، والغزو الثقافي؛ فإنّ النقد الإحيائيّ للاستشراق، تحوّل في الحقيقة إلى نقدٍ للتغريب والمتغربين في المجتمعات العربية، وبخاصةٍ بعد تفاقم الصراع بين الإسلاميين والسلطات في السبعينات والثمانينات من القرن المنقضي.

ويحسب دارسون أنّ انكسار الاستشراق يعود إلى حملة إدوار سعيد الشرسة والدامغة عليه. والواقع أنّ أكثر ما زعزع من طمأنينة المستشرقين الثورة في الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية، وحِدّة النقد الموجَّه إلى التاريخانية التي ظلّت تسودُ الاستشراق حتى مطلع الثمانينات. وجاءت القشة التي قصمت ظهر البعير فيما عُرف بالاستشراق الجديد، والذي تمثَّل بدراساتٍ وقراءاتٍ ناقضةٍ للقرآن والنبي والسيرة النبوية، بعد دراساتٍ مماثلة عن السنة والتاريخ المبكّر للدين الإسلامي. وقد عكست تلك القراءات الحادّة والراديكالية نتائج الحرب الباردة في السياسة كما في الثقافة: انتصار الغرب الأطلسي، وانهيار المنظومات الثقافية التي استند إليها خصومه، وتعملُق الكيان الصهيوني ومدّ انتصاره إلى التاريخ البعيد، وتفكُّك العقلانية التوليفية في حقبة ما بعد الحداثة.

هكذا تساوق في تغيير المشهد جذرياً عاملان اثنان: تحطُّم التاريخانية على مذبح إشكاليات مناهج العلوم التاريخية والاجتماعية، وصعود البنيوية والتفكيكية ـ ومن جهةٍ أخرى التلاصُقُ بين السياقات السياسية والاستراتيجية من ناحية، وسياقات القراءة للحضارات من ناحيةٍ ثانية، مما غيَّب من بحوث الاستشراق الجديد ليس الحيادية وحسْب، بل والموضوعية أيضاً. فإدوار سعيد كشف السياقات القديمة لصعود الاستشراق ـ والانتصارية الغربية (والصهيونية) كشفت السياقات الجديدة للبحوث والدراسات حول النصّ الإسلامي والتاريخ الإسلامي.

وتأتي المقاربة الأنثروبولوجية للعرب والإسلام وثقافة منطقتنا وحضارتها وحاضرها ومستقبلها، ليس على أنقاض الاستشراق. فالأنثروبولوجيا ليست تخصصاً حديثاً، كما أنّ عنايتها باجتماعنا البشري والثقافي ليس من نتاج الحاضر. بل إنّ أحد أسباب بروز المقاربة الأنثروبولوجية صعود «الاستشراق الجديد» نفسه، والذي لا يتّسم بسمات العلم، مما دفع بالمقاربات الأخرى إلى الواجهة، ودفع المستشرقين الجدد أنفسهم إلى الاستنصار أو الاستظلال بتاريخانية مدّعاة، أو بأنثروبولوجيا مختَزَلة. وهذان أمران يكون علينا التنبُّه لهما.

* * *

يمزج هذا العدد المزدوج من مجلة **الاجتهاد** بين أمرين: عرض منهجيات المقاربات الأنثروبولوجية، وعرض الموشور المتنوع لنقد الاستشراق. وكنتُ قبل زهاء العقدين قد أصدرتُ عددين من مجلة «الفكر العربي» عُنيا بالاستشراق إبّان اشتداد الحملة عليه عقب صدور كتاب إدوار سعيد. أمّا هذا العدد، والعددان السابقان من مجلة **الاجتهاد** فَهَمُّهُما ليس العودة لإدانة الاستشراق أو تقريظه، بل استطلاع المقاربات الأخرى للدراسات العربية والإسلامية، والدراسات حول العرب والإسلام في الحاضر المُشْكل، والمستقبل الحافل بالرؤى والاحتمالات.



قوميّات بلا أمم وأمم بلا قوميّات

نظرة في أنثروبولوجيا غلنر وفلسفته

الفضل شلق

تثير نظرية(*) **غلنر** حول القوميات والأمم الكثير من الإشكاليات. وما من نظرية تحاول تفسير ظواهر إنسانية واجتماعية معقدة إلا وتخضع لكثير من النقد والتساؤل والرفض والتبدل. فالتبسيط والشمولية اللذان تنشدهما كل نظرية في العلوم الإنسانية لا يتحققان كما في العلوم البحتة والتطبيقية حيث يمكن عزل الظواهر وتكرارها وفحصها «مخبرياً». فالمجتمعات التي تشكل موضوع العلوم الإنسانية لها سيرورة تاريخية، وللتجربة الإنسانية سيرورة تطورية تخلو من رتابة الفصول وتردادها، ويستحيل فيها النظر إلى أي من الظواهر إلا في علاقتها بغيرها، ويتشكّل فيها «الموضوعي» لا في مواجهة الذاتي بل كحصيلةٍ لذوات عدد كبير من الناس، والأحداث.

تستنتج نظرية غلنر تصوراً للعلاقة بين الأمة والدولة والقومية. وهذا الأمر ذو حساسية خاصة بالنسبة للعرب الذين ما استطاعت القومية لديهم أن تكون الوسيط بين الأمة والدولة، فانكفأت بعد أن عجزت عن تحقيق الدولة المتطابقة مع الأمة، وصارت أمتهم دون قومية وقوميتهم دون دولة. وبقي العرب كما أنتجهم عهد الاستعمار (أو كما رضيت بذلك حركات التحرر الوطني) دولاً بلا قومية (أو قوميات) وقومية بلا دولة. وربما كان هذا التمزق سبباً في العجز عن مواجهة ما يسمى بتحديات العصر (حداثة أجهضت،

(*) عن كتاب أرنست غلنر: الأمم والقوميات. ترجمة د. مجيد الراضي. نشر دار المدى بدمشق، الطبعة الأولى، 1999.

وتطلعات خابت، ومعارك خسرت، وسيرورة تقطعت، وواقع ينكره صانعوه). وسنعود إلى ذلك بالتفصيل بعد عرض نظرية غلنر والنقاشات التي دارت حولها.

نظرية غلنر E. Gellner

يعتبر غلنر أنّ القومية مبدأ سياسي يقوم على الاعتقاد بالانسجام بين الوحدة السياسية والأمة (ص15)، فهي نظرية للشرعية السياسية تفترض عدم تقاطع الحدود السياسية مع الحدود الإثنية (ص16). أما الدولة فهي وكالة تمتلك احتكار العنف المشروع، حسب ڤيبر (ص18) إلا أنها تشكل تطويراً على درجة عالية من التميز والأهمية لتقسيم العمل الاجتماعي (ص19).

اكتسبت بعض المجتمعات فقط امتياز الدولة. وبالمقابل لا تنشأ قضية القومية في مجتمع عديم الدولة (ص20). فمن المسلم به جدلاً أن القومية تظهر فقط في مجتمع ذي دولة (ص21). ولا يستتبع ذلك نشوء قضية القومية لكل دولة، إذ إنها تظهر في بعض الدول فقط (ص22). وأن يكون المرء منتمياً إلى أمّة ليس صفةً متأصلةً في الإنسانية، لكن الأمر يبدو كذلك الآن (ص23).

إن القومية هي ما يربط بين الأمة والدولة. والفكرة المعيارية للأمة، بمعناها الحديث تفترض الوجود القبلي (السابق) للدولة: وهي المسألة الأكثر إثارة للجدل. ومن الممكن الإقرار بانتماء شخصين إلى نفس الأمّة إذا تشاطرا ثقافة واحدة، أو إذا اعترف كل منهما بانتماء الآخر إلى الأمة نفسها.

الثقافة في مجتمع زراعي

إن ظهور الكتابة في الحقبة الزراعية من التاريخ البشري يوازي، في أهميته ظهور الدولة (ص29). فكلاهما يتيح إمكانية التخزين الثقافي والمعرفي ومركزته. وخطوط التمايز الثقافي، في هذا المجتمع، هي دائماً أفقية (ص32). وكل شيء فيه تقريباً يدفع ضد تعريف الوحدات السياسية بلغة

الحدود الثقافية (ص34). وإذا كان المجتمع الزراعي يعزّز الانقسام الأفقي على الصعيد الثقافي، فإن المجتمع الصناعي يعزز التمايز بين الأمم أكثر مما بين الطبقات (ص35). ولا تستطيع الفئات المثقفة في مجتمع زراعي أن تستوعبه بكامله، كما يستحيل إخضاعه لفئة مثقفة جرى تعميمها (ص44). لكنّ القومية تنشأ عندما تكون هناك ثقافة رفيعة تخترق المجتمع بكامله وتتعمم فيه وتعرّفه وتحظى بدعم الدولة (ص45).

المجتمع الصناعي

تستحيل إعادة إنتاج جميع ظروف أوروبا الغربية في طور الحداثة المبكر لإثبات نقطة نظرية (ص49)، علماً بأن موضع الاهتمام هنا هو المجتمع الصناعي لا الرأسمالي (ص50). وهو الذي أنتج السمة القومية التي ترتكز بدورها على عنصرين أساسيين: أولهما التماسك والاتساق، وثانيهما الكفاءة وكفاية الوسائل، وذلك حسب تفكير ڤيبر الذي ينظر للبيروقراطية على أنها تقدم حلولاً متناظرة لمشاكل متشابهة (ص51). إضافةً إلى ذلك فإن كل الحقائق توضع ضمن فضاء منطقي متواصل موحد، ولا توجد حقائق أو مجالات منعزلة، بل ترتبط الواحدة بالأخرى (ص52). فالربط هو المثال الواقعي، أما الفصل والتفكيك فهو من أجل التحليل فقط (ص53). وما يعنينا هنا هو الناس وتجمعاتهم أكثر من الأفكار (ص54).

إن العوالم القديمة هرمية، وكل منها غاية في ذاته وذو معنى، أما العالم الجديد فهو وحدوي وخلاق ومعنوي (ص55). ويعتمد المجتمع الجديد على المعرفة والنمو (ص56). والقومية فيه متجذرة في نوع معيّن من تقسيم العمل، نوع مركّب متغير بإصرار وبصورة تراكمية (ص57). وتسود هذا المجتمع مساواتية سببها الحراكية الاجتماعية لا العكس (ص58). وفي حين يتميز المجتمع الزراعي (قبل الصناعي) بالتراتبية والقدسية (التي تفترض أن لكلٍّ مكانه المحدد)؛ فإن المجتمع الحراكي لا مكان فيه للتقديس (ص59). والمجتمع الحديث يشبه الجيش الحديث الذي يعتمد فيه على التدريب المشترك، كما يتميّز بانتشار القراءة والكتابة والألفة مع التقنية، وكل من أكمل

تدريبه الشامل الطويل يمكن إعادة تدريبه على أي شيء آخر جديد، ولذلك توجد قلّة من الاختصاصيين الحقيقيين (ص63). وتشدد جميع الدساتير على ضمان التعليم (ص64).

ومن الضروري أن ندرس نمط إعادة الإنتاج لا نمط الإنتاج وحسب (ص65). فالمنهاج الممركز على إعادة الإنتاج يؤدي إلى إعداد الفتيان، وهذا الأمر يذكرنا بنظام الدفشرمة العثماني (الإنكشارية)، وبالمدارس الداخلية البريطانية (ص66). وبذلك يتم الانتقال والتمييز، بين الاكتفاء الذاتي الاقتصادي (كما في المجتمع الزراعي) وبين الاكتفاء الذاتي التعليمي (بمعنى القابلية لإعادة الإنتاج) كما في المجتمع الصناعي. وفي المجتمع الزراعي تنتمي غالبية السكان لوحدات تنتج ذاتها، ويتم تعليم المهن فيها كجزء من طريقة العيش، أي في الحقل لا في المدارس (ص67). وفي هذا المجتمع أيضاً يقتصر تعلم القراءة والكتابة على طبقة محدودة العدد من رجال الدين (ص68). أما في المجتمع الحديث فكل إنسان هو رجل دين، إذ التعليم هنا هو القاعدة العامة، وهو ما يوحد المجتمع. ولا توجد فيه جماعة فرعية أصغر من الحجم القادر على إنشاء نظام تعليمي مستقل وقادر على إعادة إنتاج نفسه (ص69).

ويتحول العمل في المجتمع الحديث من معالجة الأشياء إلى معالجة المعاني (ص70)، ذلك أن كبس الأزرار والمفاتيح والروافع يحتاج إلى «فهم»، أي إلى وسائل الاتصال واللغة الإنسانية المشتركة (ص71). ويرتكز هذا المجتمع على تكنولوجيا عظيمة القدرة وعلى توقع النمو المدعم الذي يتطلب تقسيم عمل متحركاً واتصالاً مدعماً ومتكرراً ودقيقاً بين غرباء، اتصالاً ينطوي على مشاركة في معنى واضح منقول في لغة قياسية مكتوبة (ص72). وهذا الأمر لا يمكن توفيره إلا عن طريق شيء مماثل لنظام تعليمي قومي حديث، ويكون هذا النظام الممركز خارج الوحدات المحلية التي لا تستطيع إعادة إنتاج نفسها، وهو يكمل المثاقفة المحلية. والأستاذ لا الجلاد هو قاعدة النظام الاجتماعي الجديد (ص73).

إن عصر القومية قصير نسبياً، وهو جاء متأخراً جداً. ولذلك يمكن القول إن القومية ليس لها جذور عميقة في النفس الإنسانية (ص74). والعناوين الرئيسية لهذه المرحلة هي تعميم القراءة والكتابة والتدريب والحركية والانتقال والاتصال واللغة المعيارية، بالإضافة إلى الكرامة واحترام الذات (ص75). فالإنسان الحديث ليس موالياً لملك أو أرض أو إيمان، بل هو موال لثقافة، ثقافة منقولة مدرسياً لا شعبياً. من قبل كان امتياز البطالة مصدر فخر ووقاحة. لكن ذكور النحل وأصحاب الدخول العقارية (الريعية) ما زالوا يواصلون نشاطهم (ص76). أما المجتمع الحديث فكل شخص فيه مخصي بتماهيه مع مركزه المهني وتدريبه. فيصبح كل واحد من أعضائه مملوكاً (ص77).

إن البنية التعليمية الحديثة واسعة جداً ومكلفة بالنسبة لأي مؤسسة، ولا تستطيع القيام بها إلا أكبر مؤسسات المجتمع أي الدولة. والثقافة لم تعد مجرد زينة للنظام الاجتماعي من أجل تأكيده وإضفاء الشرعية عليه، بل هي الآن دم الحياة (ص78). فقد مضى الزمن الذي كان التعليم فيه صناعة بيتية. وصار إنتاج وإعادة إنتاج الرجال خارج الوحدات المحلية الحميمية هو القاعدة الآن (ص79).

الانتقال إلى عصر القومية

إن التزام الإنسانية بالمجتمع الصناعي لا رجعة فيه. والقومية تتلازم مع المجتمع الصناعي لأن هذا يتطلب دائماً انسجاماً ثقافياً (ص83). وفي حين كان العصر الزراعي غير مُواتٍ لنشوء القومية، فإن عصر الانتقال للصناعة هو عصر القومية، ففي هذا العصر تمّت التسويات المضطربة في سبيل إجراء التعديلات إما على الحدود السياسية أو على الحدود الثقافية أو على كليهما، وذلك من أجل تلبية الضرورات القومية الجديدة (ص84). وهي فترة مفعمة بالنزاعات الاستعمارية والأسبراطورية وبالهجرات. فهناك علاقة بين عصر الإصلاح وبين القومية لجهة انتشار معرفة القراءة والكتابة لدراسة النصوص المقدسة. وكان للبروتستانتية دور هام في ذلك (ص85). وقد شهد الإسلام

مئة سنة من تقدم التيارات الإصلاحية وانتصارها. فكان ذلك بمثابة بروتستانتية إسلامية معادية للسمسرة أو الوساطة الروحية (ص86).

يمكن تعريف الثقافة بأنها السعي لجعل الثقافة والدولة متطابقتين. وفي هذا تشكل اللغة معيار الثقافة (ص87). لكن مفتاح فهم القومية هو ضعفها. ففي مقابل كل كلب قادر على النباح هناك العديد من الكلاب التي عجزت عن ذلك (ص88). والآن يوجد في العالم نحو 8000 لغة، بينما يبلغ عدد الدول نحو 200، وعدد القوميات الفاعلة نحو 800. وبذلك تكون هناك قومية واحدة فاعلة مقابل كل 10 قوميات كامنة (ص90).

تعبر القومية عن الحاجة الموضوعية للانسجام، ولا يتحقق ذلك بمحض حاجة سلطوية ثقافية مقصودة (ص94). إن معظم القوميات الكامنة تحجم حتى عن محاولة إيجاد تعبير سياسي (ص97). فالقومية ليست إيقاظاً لقوة كامنة قديمة، بل هي شكل جديد من التنظيم الاجتماعي (ص97). وهي تأخذ أحياناً الثقافات الموجودة وتحوّلها إلى أمم، أو تستنبطها أحياناً أخرى. فالأمم ليست محفورة في طبيعة الأشياء (ص98). والدول القومية ليست المصير النهائي للجماعات الإثنية أو الثقافية. وما يوجد بدئياً هو الثقافات (ص99). أما القومية فهي ضعيفة إلى حد مثير للدهشة، في سياقاتها الخاصة (ص100). والثقافة الرفيعة المعمّمة حديثاً بين السكان تحتاج دائماً إلى الدعم والإسناد السياسي (ص101). ولا يتاح لكل ثقافة برية أن تصبح ثقافة رفيعة (ص102).

ما هي الأمّة؟

إن الأمم جماعات تريد لنفسها مواصلة البقاء كجماعات (ص108). ومن الممكن تعريف كل أمّة بلغة الثقافة المشتركة (ص109)، أي بلغة عصر القومية (110). فالقوميات تولد الأمم لا العكس. لكن القوميات ليست اختراعاً إيديولوجياً (ص111). وإذا كان المجتمع الديني (حسب دوركهايم) يعبد صورته المموهة، فإن المجتمع في العصر القومي يعبد نفسه بوقاحة وعلانية (ص112). إن القومية تفرض وتعمم ثقافةً رفيعةً على المجتمع بعد أن يتشكل

من ثقافات واطئة. وهذا يعني أنها تملأ حيوات أغلبية السكان أو جميعهم عن طريق نشر اللغة وتعميمها بواسطة المدرسة (ص114).

والقومية التي تنشأ في المناطق الريفية تولد في مواجهة مركز الأمبراطورية (ميغالومانيا) بفعل التغاير والتمايز بين النخب الثقافية لكل منهما (ص115 ـ 122).

الأنثروبيا الاجتماعية والمساواة في مجتمع صناعي

إن الانتقال من المجتمع الزراعي إلى الصناعي ذو سمة أنثروبية، فهو انتقال من طراز علاقات محددة إلى نظام عشوائي (ص127). فالبنى القديمة يجري تشتيتها ثم دمجها لتشكل، إلى حد بعيد، وحدة كاملة لكنها مرنة وعشوائية في داخلها. ولا يبقى ضمنها كثير من الثقافات الفرعية. يلعب النظام التعليمي دوراً حاسماً في ذلك، إذ تتآكل الثقافات الفرعية وتبقى الأمة هي الوحيدة المهمة في حياة الأفراد. وتتخلى الثقافة عن دورها السابق في تأكيد التمايزات البنيوية (ص128). إن المقاوم الأنثروبي (ص129) يشكل مشكلة خطيرة بالنسبة لمجتمع صناعي، والعكس صحيح في مجتمع زراعي (ص130). ولذلك تتولد انشطارات، وربما هوات حقيقية، في المجتمعات الصناعية، وتنشأ تبعاً لذلك اختلافات ثقافية ومشكلات اتصال (ص131).

إن المخرج أمام الروريتاريين (الريفيين) هو التمثل داخل لغة أو ثقافة الميغالومانيا أو الانفصال وتأسيس قومية روريتانية بلغة رسمية (ص136). وتبدو اللغة والمذهب الإيماني الرسمي أقل عمقاً في تجذّر كل منهما (ص139). فأنْ تكون مسلماً بوسنياً لا تحتاج إلى الإيمان. بل ربما كان عليك أن تنسى ذلك الإيمان. وهناك عدد كبير من الأديان في روريتانيا، وليس كل دين في مجتمع قبل صناعي قادراً على الظهور كولاء إثني في العصر الصناعي (ص141). إن الثقافة الرفيعة في مجتمع زراعي تحتاج إلى كنيسة (نقابة كتبة) وفي مجتمع صناعي تحتاج إلى دولة. وهي تتعايش مع الثقافة الواطئة (ص142). فالتصنيع يؤدي إلى نشوء مجتمع ذي حراكية

اجتماعية وانسجام ثقافي، لكنه أيضاً يخلق عدم مساواة بالنسبة لمن لا يحتاج إليهم (ص143). وفي مقابل الإسهام السامي المكتوب تكون الديانات الشعبية المحلية أقل قدرة على الإلهام وعرضة للاستيلاء (ص144).

وفي المجتمع مرحلتان، إحداهما مبكرة والأخرى متأخرة. وفي المرحلة المبكرة هناك اختلاف مرعب في غائية الحياة. وإذا كانت الثقافة الرفيعة غير جاهزة ومتوفرة، أو جرى الاستيلاء عليها من قبل جماعات منافسة، فعندئذ يجري تحويل ثقافة واطئة إلى ثقافة رفيعة. وهذا هو عصر ولادة الأمم (ص145). والإسلام مقسوم أصلاً إلى ثقافة رفيعة غير مرتبطة بالدولة (تتخطى السياسة والدولة)، وثقافات محلية (ص146). وربما كان الإسلام لا يملك كنيسة، لكن الكنيسة التي يمتلكها واسعة. وقد استطاع الاستعمار الأجنبي أن يستغل الثقافات الواطئة، في حين يمكن أن تنشأ قومية حول الثقافة الرفيعة (ص147).

إن القلة يقرأون في المجتمع الزراعي، والكل يقرأون في المجتمع الصناعي. والثقافة الرفيعة تصبح شعاراً للأمة بعد الاستقلال (ص148). ويعتمد العصر الصناعي على النمو الاقتصادي وعلى النمو المعرفي الذي وافقت عليه الديكارتية (ص149). ويتم انتزاع الإطلاقية عن جميع المعتقدات في العالم. والثمن الذي تدفعه الثقافات الرفيعة، كي تصبح الواحدة منها لغة لأمة إقليمية كاملة، عوضاً عن بقائها ملكية خاصة لفئة من رجال الدين فقط، هو (أي الثمن) أن تصبح علمانية (دنيوية). إن مذهباً للجميع وثقافة رفيعة للبعض يصبح ثقافة مطلقة للجميع ومذهباً للبعض، وعلى الكنيسة أن تستسلم (ص151)، وعلى التراث العظيم أن يتخلى عن مذهبه كي يصبح ثقافة مصنّعة وشاملة للجميع. وفي أوروبا، أدى إصلاح الكنيسة إلى تعميمها، كما أدى التنوير إلى علمنة الفئة المثقفة. ولولا ذلك لكانت القومية لاتينية الأفق بقيادة رجال الدين (ص151).

أما في الإسلام فهناك إصلاح دائم؛ لا صوت لصلح فردي توحيدي يدع المؤمن يربط نفسه بصورة مفردة ومباشرة بإلهٍ واحد، وجماعة كبيرة غفل

وخالية من الوساطة. وكل ذلك مثال للمستلزم القومي (ص152). وقد كان الإسلام بمثابة يانوس ذي الوجهين في العصر الزراعي (ص153). فالأناقة المذهبية والبساطة والإيجاز والنزعة التوحيدية الصارمة، دون أن تكون عائقاً للزخارف الفكرية الهجومية، هي ما ساعد الإسلام على البقاء حياً في العالم الحديث بدرجة فاقت الديانات الأكثر تنميقاً (ص154).

وتشكل القوميات جنوبي الصحراء الكبرى قطباً نقيضاً (ص155). فالقوميات الأفريقية «متأخرة» ومشوبة بالمضاد الأنثروبي، إذ لا يوجد فيها مثقفون قادرون على الاتصال وعلى تشكيل سلطة حقيقية. ما يوحدهم هو الاستبعاد المشترك لمن يختلف عنهم في اللون، دون أن تكون لهم ثقافة مشتركة. وكانت الهيمنة الأوروبية وحدها قادرة على حفظ السلام (ص156). وهذه الهيمنة كان معناها أن عدداً صغيراً من البيض يحكمون أعداداً ضخمة من السود. وقد عرفت بعد الاستقلال استقرار الحدود الجغرافية بالإضافة إلى تكريس اللغات الاستعمارية دون انسجام داخلي وحراك اجتماعي (ص158). وقد كان التعريب في الجزائر مؤلماً إذ فرض لغة بديلة على لهجات عربية محلية وبربرية بواسطة تعليم معمم (ص158). وفي بعض الأحيان يؤدي اختيار أي من اللغات المحلية المتنافسة إلى إعانة الجميع (ص159). وبالإمكان تلخيص المشهد العام في جنوب أفريقيا كما يلي: بندقية + عجلة + كتاب مقدس، وفي القرن الأفريقي: بندقية + كتاب مقدس (ص159). كما يمكن وصف الأمبراطورية الأمهرية (الحبشة) بأنها سجن - بيتي للأمم. أما الصوماليون فهم يشبهون الأكراد في امتزاج قبيلة قديمة مع قومية جديدة غفل وثقافة مشتركة ودموع (ص161).

إن جاذبية الإثنية الجديدة المنقولة تعليمياً تنبع في أغلب الحالات (في الصومال، مثلاً) من جذب فرص الاستخدام الجديدة ومن دفع ناتج عن تآكل المجموعات القرابية القديمة المانحة للأمن (ص161). وهناك تعارض بين قومية مستندة إلى الثقافة وأخرى مستندة إلى النزعة القبلية. فالقبيلة لن تزدهر أبداً، لأنها عندما تفعل ذلك سيحترمها الجميع على أنها قومية حقيقية، ولن يجرؤ أحد على تسميتها بقبيلة (ص163).

دراسة نماذج السلطة

إن العامل الأهم هو السلطة، فالمجتمعات الحديثة ممركزة دائماً وحتماً. فتقسيم العمل المركب والحراك المستمر والتكاملية والاعتماد المتبادل، كلها عوامل تمنع المواطنين من ازدواجية المشاركة في الإنتاج وفي العنف. أما في المجتمع قبل الصناعي فالراعي أو الفلاح مقاتل ومنتج في آن معاً (ص167). وما يلائم المجتمع الزراعي غير ممكن في مجتمع صناعي مركب وحديث. ولبنان بلد استثنائي في كونه مجتمعاً مركباً اقتصادياً، بقي على قيد الحياة بشكل مدهش بعد تفكك السلطة المركزية. وعلى العموم، إن مهام المحافظة على النظام في مجتمع حديث ليست موزعة بالتساوي في ثنايا المجتمع كما هي الحال بين رجال القبائل؛ بل تتركز هذه المهام في أيدي بعض المجتمع (ص168). يتخذ هذا التضاد بين القابضين على السلطة والآخرين أشكالاً متنوعة تشكل الأساس في تقرير الأنواع المختلفة من القومية (ص169).

تدور القومية حول الدخول إلى ثقافة رفيعة ومتعلمة تنتشر على مدى الوحدة السياسية بكاملها، وتشمل مجموع السكان الذين يشاركون فيها ويتماهون معها (ص178). وفي هذا يبدو الرأسمال، لكل الرأسماليين، مقولة مبالغاً في تقديرها (وهذا ما فعلته الماركسية) (ص189). ففي ظروف مواتية تقيم النخب دولتها وتحمي الثقافة الموحدة حديثاً أو التي تم استيلادها ثانية. ومن ناحية أخرى يقدم لنا النموذج الأفريقي صورة ثقافات شعبية عاجزة عن الصيرورة إلى ثقافة رفيعة (ص182). أما قوميات الشتات فقد كانت أنجحها إسرائيل التي حلت مشكلة أوروبية كي تخلق مشكلة آسيوية (ص187).

مستقبل القومية

إن المجتمع الزراعي مالتوسي، إذ يؤدي التكاثر السكاني إلى استنزاف الموارد الطبيعية ثم إلى كارثة (ص203). أما المجتمع الصناعي فهو مختلف تماماً، وغير مالتوسي، لأنه يقوم على النمو الاقتصادي والمعرفي (ص204).

ولم يكن تحقيق أو إرضاء المبدأ القومي شرطاً دولياً لظهور الصناعة، بل كان مجرد نتيجة لانتشارها (ص205). والدولة القومية ليست الحامي للثقافة وحسب. بل هي الدافع لنشوء اقتصاد جديد يكون هشاً في البداية، وهي، أي القومية، تفقد اهتمامها بحماية الأديان (ص206).

ينقسم تاريخ المجتمعات إلى ثلاث مراحل: مجتمع الصيد والالتقاط، ثم المجتمع الزراعي، ثم المجتمع الصناعي. وقد أخطأ كارل ماركس مرتين في نقد هذا التقسيم. ويتميز مجتمع الصيد والالتقاط بأن الجميع لديهم وقت فراغ، أما المجتمع الزراعي ففيه وقت فراغ للبعض، والمجتمع الصناعي لا فراغ فيه لأحد (ص210). والفكرة القائلة بأن كل المجتمعات الصناعية تصبح في النهاية متشابهة هي فكرة صحيحة (ص211). وفي العصر الصناعي لا تبقى إلا الثقافات الرفيعة على قيد الحياة وبصورة فعالة. أما الثقافات الشعبية فهي لا تبقى إلا بصورة مصطنعة. وعلى يد جمعيات الحفاظ على اللغة والفنون الشعبية (ص213). ومع اكتمال التصنيع الفعال سوف تختزل الاختلافات الثقافية واللغوية الداخلية إلى مجرد اختلافات صوتية (ص214).

إن المثقفين هم القوة الدافعة للقومية. لكنهم هم، في الأغلب الأشخاص القادرون على التنقّل بين البلدان بسهولة (ص215). ومن الممكن للتعددية الثقافية أن تعيد الظهور، وأن يكون ذلك ذا أثر محمود (ص216). ومن الممكن توقع تضاؤل حدة النزاعات القومية، إذ إن حدتها تعود إلى اتساع الفجوات التي خلفتها الصناعة المبكرة وانتشارها غير المتساوي (ص218).

لم تتشكل الأمم في جماعات إثنية قومية في المجتمعات الزراعية المستقرة. فالطبقات، مهما كانت مظلومة، لم تستطع قلب النظام السياسي عندما لم تكن قادرة على تعريف نفسها إثنياً (ص219). فالأمة تصبح واعية سياسياً ونشيطة عندما تتحول إلى طبقة، كفئة مرئية وموزعة بطريقة غير متساوية في نظام حراكي. عند ذلك تتحول من طبقة بحد ذاتها إلى طبقة من أجل ذاتها، ومن أمة بحد ذاتها إلى أمة من أجل ذاتها. فلا الأمم ولا الطبقات

تتحفز سياسياً، بل الأمم ـ الطبقات (ص220).

إن التعددية الأممية لثقافات رفيعة ومختلفة جداً في بعض الأحيان، سوف تبقى معنا (بسرور) (ص220). ومن الممكن التوقع أن المجتمع الصناعي المتأخر، إذا بقي مستمراً، ستدوم فيه القومية وإن بشكل مختلف ومخفف.

القومية والإيديولوجيا

تعبر الإيديولوجيا القومية عن نفسها بوعي زائف مقنع. وخرافاتها تقلب الواقع. وفي حين أنها تدعي الدفاع عن ثقافات شعبية إلا أنها في الحقيقة تدافع عن ثقافات رفيعة (ص227). والمهم هو أننا لن نتعلم شيئاً عن القومية من دراستنا لأنبيائها الخاصين بها، ومن أعدائها نتعلم أكثر قليلاً. لكنه سيكون خطأً جسيماً إذا اعتبرنا القومية انحرافاً طارئاً يمكن تفاديه (ص228). والتوحد لأمة وأمة في دولة واحدة ينجح فقط عندما تكون الأضرار الخارجية للتشتيت عظيمة جداً ومرئية (ص242 ـ 244).

الخلاصة

إن القومية نوع متميز جداً من الوطنية. يهيمن هذا النوع في ظروف اجتماعية معينة (ص249). فكل دولة ترتكز على ثقافة، وعلى نظام تعليمي ممركز، في إطار اقتصادي يتميز بالحراكية الاجتماعية والاتصال بما يساهم في نشر الثقافة الرفيعة (ص252). إن التقسيم الجديد للعمل يستدعي أن يكون المشاركون فيه على استعداد للانتقال من مهنة إلى أخرى. وذلك يتطلب فهم الاستجابة إلى، والمساهمة في ثقافة مشركة رفيعة (ص253). وترتبط الثقافة الرفيعة ببيروقراطية إثنية وحكومية أكثر مما بإيمان وكنيسة. وتشكل الصين استثناء لهذه القاعدة (ص254).

لقد نشأ هذا العالم الجديد، حسب ما يقول ڤيبر، لأن رجالاً معينين أخذوا مهمتم الجديدة على محمل الجد؛ ولأنه عالم انتهت فيه المهمات التي

يتم الانتساب إليها قسرياً؛ ولأنه عالم تكون الاختصاصات فيه كثيرة، لكنها تبقى وقتية واختيارية. عندئذ تصبح الأمة/الثقافة هي الوحدة الاجتماعية الطبيعية، التي لا تبقى إلا ببقاء صدفتها السياسية أي الدولة (ص255).

* * *

حالة الأمة(*): مناقشات حول رؤية غلنر

يعتبر رومان سبورلوك (أستاذ في جامعة هارفرد) أن غلنر أظهر اهتماماً ضئيلاً بقوميات الدول القديمة. فالأمم تخلق، لكن القومية تنشأ نتيجة الصراع الإثني، وبعد أن تتشكل فإنها تتولى استراتيجيات تنموية. ولا يوافق على اعتبار الدول والأمم وحدات جمعية، بل يتوجب النظر إلى عوامل النزاع والتعاون. ويشير إلى ربط غلنر بين القومية والاشتراكية (الماركسية)، فكلاهما يعمل في عالم متغير بتأثير التصنيع، لكن الأولى معنية بالمستبعدين والثانية معنية بالمستضعفين.

واعترض براند أوليري (أستاذ في مدرسة لندن للاقتصاد) على غلنر واصفاً نظريته بالوظيفية (Functionalist) التي تتّسم بها المادية التاريخية. ويعتبر بخلاف غلنر أن القومية ترتكز على علاقة واعية بالتحديث والتصنيع، وأنها ذات نتائج مفيدة (ص52). ويشير أوليري إلى بحوث أخرى عن الأصول الإثنية للقوميات وعن الأمم قبل القومية، فيعتبر أن الأمم ابتداعات وليست اختراعات (ص55). وهذا لا يتنافى مع اعتبار القومية ظاهرة حديثة. كما يعتبر أن نظرية غلنر تنحصر بالعوامل الثقافية والمادية وتفتقر إلى البحث في العوامل السياسية (ص63). فلا مجال فيها للهندسة السياسية. ولا يستغرب ذلك، لأن غلنر لا يعتبر أن الفكر القومي يستحق الاحترام (ص67). كما لا يوافق غلنر على أن القوميين الانفصاليين هم وحدهم القوميون الحقيقيون (ص69). وأن الخيار محصور بين التمثل وبين القتل الجماعي والتهجير على أساس مبدأ

(*) عن كتاب: John A. Hall (ed.) The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism. Cambridge Press, 1998.

«ثقافة واحدة، دولة واحدة» (ص71). ويرفض قول غلنر أن الإسلام مقاوم للعلمنة (ص75). ويرى أن القومية هي الشكل الرئيسي الذي يتم التعبير الديموقراطي من خلاله (ص79).

ويعتبر ميروسلاف هروش (أستاذ في جامعة شارل) أن الأمم المتحدة ليست مقولات أبدية. وأن عملية نشوء الأمم ليست حتمية. وهي عبرت مرحلتين: الأولى طويلة استغرقت القرون الوسطى، والثانية مكثفة بشكل حاد في القرن التاسع عشر (ص94). ويرى أن الحركة القومية ذات أطوار ثلاثة: البحث الأكاديمي ثم الدعاية ثم الحركة الجماهيرية (ص95). والقاعدة التي تنطلق منها هذه الأطوار الثلاثة هي الهوية الإثنية، رغم أنه لا يمكن اختصار الهوية القومية في الإثنية (ص96). فما هو مشترك بين الحركات القومية هو أنها حركات لجماعات إثنية ذات نخب (بور-جوازية وأرستقراطية) تسعى كي تكون لها دولها (ص97). وفي ذلك تركيز على الجانب السياسي، الإرادوي (ص99). وهو يرفض الرأي القائل بأن الأمم أساطير (mythes)، كما يرفض فهم غلنر العام للقومية الذي يفسر الأمة وكأنها أحد اشتقاقاتها (ص104). كما أنه ليس متفائلاً مع غلنر في أن القومية تفقد أسنانها مع استكمال الحداثة.

ويتحدث توم نايرن (جامعة أدنبره) عن القومية الإثنية معتبراً أنها تنشأ في مجتمع فلاحي (ص108) فهي حصيلة قدرة طبقة الفلاحين على كتابة تاريخهم، وهذه هي حال قوميات أوروبا الشرقية. ويشير إلى النزاع الدائم بين الريف والمدن الصغرى. ويقدم مثلاً على القومية الإثنية في كمبوديا، حيث حكم بول بوت بعد كارثة القصف الأميركي. وثورات الفلاحين تلي الكوارث في العادة (ص115). ويميز بين الشوفينية القومية، شارحاً أسطورة نيكولا شوفين، المقاتل الفرنسي الذي عاد في خريف عمره إلى قريته يفلح الأرض، ويحدث أهل قريته عن بطولاته (ص121). والقومية يمكن أن تكون رجعية أو تقدمية، وهي ليست خلقاً من عدم بل هي إعادة تشكيل للماضي، فالماضي هو دائماً فلاحي، وقد جاءت ردة الفعل (الريفية) عنيفة تجاه التصنيع الألماني الذي كان مفاجئاً وحدث بالصدمة (ص122). وينتقد نظرية غلنر حول الحداثة معتبراً أنها لا تفسر شيئاً (ص123). والعالم ليس حديثاً بقدر ما اعتبر ماركس

وميل وغلنر (ص129).

ويضع دايفيد لايتين (أستاذ في جامعة شيكاغو) نظرية الخيار العقلاني في مواجهة منطق غلنر الوظيفي الذي يدور حول حاجة المجتمع الصناعي للتجانس الاجتماعي واللغوي. فهو يعتبر أن أهم ما في نظرية غلنر هو الاعتبار الضمني بأن وجود الأمة ليس شرطاً لنشوء القومية، فهذه تنشأ من الانتشار غير المتكافئ للتصنيع (ص135). والدولة تفرض لغة أو لهجة داخل حدودها، ذات علاقة بالثقافة الرفيعة، واللغة هي علامة الأمة الفارقة (ص136) لكن الطابع الوظيفي لنظرية غلنر يؤدي بها إلى إهمال العامل الإنساني الإرادي (ص137)، فهو عندما يقول إن الجنس البشري «ملتزم» بالمجتمع الصناعي لا يقدم لنا المعايير لقياس هذا الالتزام.

إن القومية والمجتمعات والكيانات السياسية بالنسبة لغلنر هي التي تفعل لا الشعوب وخياراتها الجماعية أو الفردية (ص138). ومن الواجب أخذ الحوافز الفردية بعين الاعتبار (ص139). ويقدم لنا نماذج عن هذه الحوافز، الخيارات العقلانية، لدى الروس المواطنين، والمقيمين خارج روسيا في جمهوريات الاتحاد السوفياتي سابقاً، وعن اعتبارات المصلحة التي تجعلهم يدفعون أبناءهم إلى تعلم الروسية أو لغات البلدان التي يقطنونها كي يستطيعوا التعامل اقتصادياً مع أبنائها (ص140 ـ 155).

ويقول نيكوس بوزيليس (أستاذ في مدرسة لندن للاقتصاد) إن الدولة أكثر تأثيراً من التصنيع أو التجارة في نشوء الإيديولوجيا القومية (ص158) وأن تطور بيروقراطيات الدولة، في القرن الثامن عشر، جاء نتيجة لدوافع عسكرية لا اقتصادية، بالدرجة الأولى (ص159). ويعتبر أن الأجدر التحدث عن العلاقة بين القومية والحداثة، لا بينها وبين التصنيع وحسب (ص160). فمقولة القومية/التصنيع هي تصنيف لنموذج مثالي انتقائي أكثر منها نظرية شمولية (ص163). ولا يعتقد بإمكانية نظرية شمولية حول القومية تفسر جميع أنواعها وتتضمن كل ما هو مهم منها. ولا ضرورة للخلط بين الأسباب والنتائج بمعنى اعتبار حاجات تشكيلية اجتماعية معينة سبباً لخلقها ووجودها.

فهذا الأمر يقود إلى تفسير الظواهر بالحاجات التي تهدف إلى تلبيتها، أي إلى تفسير الأمور بغاياتها. وهو يدافع عن نظرية غلنر بعد أن ينزع عنها غائيتها (Teleology) وهو ضده عندما يفترضها رؤية أداتية للطبيعة البشرية.

ويرى مارك بيسنجر (أستاذ في جامعة ويسكنسن ماديسون) أنه في حين اعتبرت الماركسية الليبرالية القومية على تناقض مع الحداثة، فإن غلنر جعلها نتيجة لها، والقومية حادث طارئ وليست ضرورة كونية (ص169). وفي حين تتشابه نظرية غلنر مع الماركسية، إذا طرحنا الثورة من هذه، فإن كلتيهما لا تستطيع تقديم رؤية منسجمة داخلياً حول آلية عمل القومية (ص170). وبعكس غلنر لا يرى بيسنجر القومية كمبدأ أو كمطلب، كما لا يراها ظاهرة صناعية، فهي في نظره مجموعة سلوكات سياسية نحو أهداف معينة لتعيين حدود الكيانات السياسية على الأصعدة الفيزيائية والإنسانية والثقافية (ص174). وقد نشأت الدولة القومية مع صعود الدولة الحديثة وبروز مبدأ السيادة الشعبية في مواجهة أطماع الدولة؛ فمن الضروري التركيز على الدولة الحديثة لا على التصنيع (ص175)؛ فالدولة أهم القوى القادرة على تشكيل مفاهيم الأمة (ص180).

ويرى تشارلز تايلور (أستاذ في جامعة ماكجيل) أن المذابح القومية بعد سقوط الاتحاد السوفياتي ليست ارتداداً إلى القديم؛ فالقديم ظاهرة حديثة (ص191). والمجتمعات الحديثة اقتصادياً تخدمها الدولة وتديرها، وتتميز بحركة سكانية، وتتطلب انتشار التعليم، وتخلو من وراثة الحرف، وترتكز على لغة معيارية في سبيل التواصل والانسجام، وممارسة الأعمال الاقتصادية (ص192) والثقافة المنسجمة تحدث بفضل دور الدولة. وفي حين تقتصر الثقافة العليا على النخبة في المجتمع الزراعي، فإنها تتعمم في الدولة الحديثة؛ التي تعتبر أن التعليم أهم من أن يترك للقطاع الخاص. إن الثقافة واللغة المشتركة تنشرهما الدولة (ص193). ويزول الانقسام بين ثقافة عليا وثقافات فولكلورية، فالثقافة العليا تصبح ثقافة الجميع بواسطة الدولة، ولكل مجتمع حديث لغة رسمية، ومن يبقى خارجها يفقد الميزة الاقتصادية، والثنائية اللغوية هي دائماً مصدر نزاعات أهلية (ص194). إن المجتمع الزراعي يتحول

من التراتبية، حيث تتوسط فئات اجتماعية العلاقة بين الفرد والدولة، إلى الحداثة حيث تكون المواطنة علاقة مباشرة بين الفرد والدولة (ص196). ومع زوال هذه الوساطة يظهر وعي الذات لدى الفرد (ص196)، ويتعمّق الانتماء (ص198). ويدخل كل شخص مباشرةً في الكل (ص199). ففي موازاة مجانسة اللغة والثقافة، هناك مجانسة الهوية والالتزام؛ والانتماء للوطن له أولوية على الانتماء للعائلة والطبقة والجنس والدين. والديموقراطية بدورها تستدعي مستوى عالياً من الوطنية بمعنى الانتماء والالتزام (ص201).

إن القومية هي المحرك الأهم للوطنية (ص202)، والقومية ظاهرة حداثة (ص204) والأفضل التحدث عن حداثات مغايرة بديلة أو متعددة. فهناك حداثة يابانية وأخرى هندية، وأخرى إسلامية (ص205). والدعوة للمغايرة تستدعي الاعتراف بالاختلاف، إذ إن تبني النماذج الغربية يمكن أن يكون مصدر قوة، لكنه يجرح الكرامة (ص206). وإذا كانت الكرامة في المجتمع التراتبي القديم تقتصر على البعض، فإنها في المجتمع الحديث للجميع (ص207). والهويات يتم تحديدها بالرجوع للآخر المختلف (ص208). وأول ردة فعل للقومية الحديثة هي رفض الانضمام والاندماج (ص209). وقومية الأقليات تنبع من خوف من هذا النوع (ص210). أما الأصولية الإسلامية فهي ظاهرة حداثة أيضاً. وفي حين يظن الأصوليون أنهم أكثر التصاقاً بالتقليد يكونون بالفعل أكثر حداثة (ص213).

ويعتبر ألفريد ستيبان (أستاذ في جامعة أوكسفورد) أن أكثر المسائل إلحاحاً التي يواجهها منظرو الديمقراطية الحديثة هي التوفيق بين القومية والديموقراطية من ناحية، وتعزيز الديموقراطيات المعززة حالياً، من ناحية أخرى (ص319). فقد حدد غلنر مقولة «أمة واحدة دولة واحدة» معتبراً أنه لأول مرة في التاريخ تصبح الثقافة العليا هي صاحبة الفعل الأشمل والأكثر نفاذاً. والمشكلة تنشأ عندما توجد اثنان أو ثقافتان في دولة واحدة. فإما أن تتغير الدولة أو تتغير الثقافة. حسب غلنر لكنه لم يوضح النتائج المترتبة على خيار التمثل أو الانفصال (ص220). فالقومية تستدعي التزاوج بين الدولة والثقافة، وقد بدأ هذا التطور على شاطئ أوروبا الأطلسية (ص221). وإذا لم

تتزاوج الدولة والثقافة، فهناك صعوبة تواجه الديموقراطية. ويرى بعض الكتاب أن الديموقراطية لا يستقيم أمرها دون التوحد القومي (ص222). لكن البلدان ذات التجانس القومي قليلة العدد (ص223). وقد اقترح غلنر الانفصال أو التمثل (تغيير الثقافات). وحتى في فرنسا، حدث التجانس بالترغيب والترهيب (ص224). لكن التمثل صار أكثر صعوبة بسبب تكنولوجيا الاتصالات. وإمكانية التطابق بين الدولة والثقافة تتضاءل (ص225). ويتزايد تناقض سياسات بناء الدولة القومية وبناء الديموقراطية (ص226).

والحلول المقترحة، مثل التوافقية والتمثيل النسبي والفيدرالية، يجب أن تدرس كلاً على حدة (ص227). وفي الفيدرالية الديموقراطية يجب أن يكون متاحاً للمواطن ازدواجية الهوية، شرط أن تكونا متكاملتين (ص228). وربما كان مفيداً في مجتمع تعددي، إعطاء الجماعات حقوقاً على حساب حقوق الأفراد. فالأفراد هم المعنيون بالحقوق بالدرجة الأولى، لكن اعتبار ذلك أمراً مطلقاً يمكن أن يؤدي إلى تجارب مريرة كما أثبت التاريخ. والأفضل أحياناً أن تمارس بعض الحقوق من خلال الجماعات (ص239).

ويلاحظ كريس هان (أستاذ في جامعة كانت) التناظر بين النظرية الوضعية لكتاب «الأمم والقوميات»، وإعجاب غلنر المتأخر بالأمبراطورية النمساوية - المجرية، ويعتبر أن الاشتراكية هي وحدها التي جلبت الاستقرار لهذه المنطقة، رغم أن الثمن كان مرتفعاً (ص255).

ويشير دايل إيكلمان (أستاذ في جامعة دارتسموث) إلى أن غلنر اعتبر الإسلام «نظاماً مغلقاً» بعد سقوط الأنظمة الماركسية، فقد بقي الإسلام وحده مقاوماً للاتجاه نحو العلمنة والقومية... وصارت الأصولية جوهر المجتمع ككل (ص258). وتتفق آراء غلنر مع نظريات غربية تقول بأن العالم الإسلامي يشكل «استثناء» لسواد الحركات القومية والمجتمع المدني في بقية المعمورة، في رأي هنتنغتون مثلاً. وقد كتب غلنر أن القول بأن العلمنة يمكن أن تنتصر في الإسلام لا يخضع للنقاش، فهو قول خاطئ، بكل بساطة (ص359). وقد اعترض غلنر فيما بعد بأنه بالغ (ص260). والحقيقة أن زعم غلنر بواحدية

إسلامية جوهرها الأصولية يتنافى وواقع التنوع السياسي والديني في التيارات التي تعج بها المجتمعات الإسلامية (ص263). فالأصولية الإسلامية ظاهرة حديثة... والتركيز على التطرف يصرف النظر عن الإبداعات المفهومية وعن ظهور شبكات الاتصال والنشاط الفاعل (ص263). إن التعليم الجماهيري زاد الارتباط بالثقافة الإسلامية (ص264). وطغت كتب الثقافة الجماهيرية، ولا يمكن إغفال «الثقافة الشعبية» التي يلعب فيها الكتاب الإسلامي دوراً محورياً عندما صار سلعة جماهيرية (ص265). والانقطاع الثقافي لم يحدث في العام 1952، بل في السبعينات وذلك بواسطة التربية الجماهيرية (ص266). فالثقافة الجماهيرية تبعثر السلطة الثقافية والسياسية وتجعل الدولة واحداً من الفاعلين.

والإسلام يمكن أن لا يكون أقل قابليةً للعلمنة من المسيحية، إلا أن المسلمين يتماثلون مع غيرهم في هذه القابلية. وقد بدأ انفصال الدين عن الدولة في الإسلام منذ أيامه الأولى (ص268).

ويرد روجرز بروبايكر (أستاذ في جامعة كاليفورنيا ـ لوس أنجلوس) على بعض المفاهيم الخاطئة حول القومية. ففي وجه محاولة الهندسة الكبرى للحدود الإقليمية والأطر المؤسسية في سبيل حل النزاعات القومية، يعتبر أن النزاعات العميقة غير قابلة بطبيعتها للحل. وفي مقابل وهم «المرجل المغلي» الذي يعج بالنزاعات القومية، يعتبر أن هذه النزاعات أقل انتشاراً مما يظن. ويرفض وجهة نظر «عودة المضطهدين» بعد سقوط الاتحاد السوفياتي الذي يزعم أنه اضطهد وجمد الهويات والنزعات القومية. ويرى أن الاتحاد السوفياتي أعاد تشكيل الهويات القومية ونزاعاتها. وفي مقابل نظرية «تلاعب النخب» بالمشاعر القومية، يرى أن (ص273) ذلك ليس بالأمر السهل وأنه من الخطأ النظر إلى القومية كأداة وحسب. وفي مواجهة «واقعية الجماعة» حيث الأمم وحدات حقيقية مستمرة ومتجوهرة، يرى أن الأمم ليست جماعات محددة ولا متجانسة داخلياً. وعلى عكس الوجهة «المانوية» التي تعتبر أن القوميات قسمان، أحدهما خيّر ومرن، وثانيهما سيء وإثني، يؤكد على خطأ التمييز بين قوميات أهلية مدنية وأخرى إثنية (ص274).

وهو يعتبر أن مبدأ تقرير المصير يعطي الأمم سلطة سياسية ومعنوية ويفترض التطابق بين الأمة والدولة. والحل ليس بإعادة ترسيم الحدود ولا بحق تقرير المصير (ص275). والحركات القومية هي أصلاً موجهة نحو الاستقلال. لكنها تتجاوز نفسها بعد ذلك وتذوي بعد أن تحقق غايتها. والقوميات ليست فقط سبباً بل نتيجة لتحطم الأمبراطوريات (ص276). وتتعدد أشكالها من القومية المقومنة (Nationalising Nationalism) إلى القومية العابرة للحدود إلى قوميات الأقليات، إلى القومية الدفاعية الحمائية الشعبوية (ص277).

ويفترض حق تقرير المصير وجوداً مسبقاً للذات القومية، وهذا هو موضوع الخلاف. فالأمر يتطلب اعتراف الغير والنزاعات القومية لا يمكن حلها (ص279)، وربما كان ذلك غير ضروري (ص280)، والعنف ليس ضرورياً. فالصحافيون الباحثون يركزون على أسباب العنف، وربما كان ضرورياً التركيز على أسباب اللاعنف، فهو، أي العنف، ليس حتمياً، والقول إن النزاعات القومية لا تحل، لا يعني أنها سوف تقود إلى العنف (ص282). إن لحظات التعبئة الجماهيرية عابرة. والقومية تستقطب الجماهير حيناً، لكنها تفشل في ذلك معظم الأحيان (ص283).

والتحريض القومي ليس دائماً استراتيجيةً مربحة (ص290). والبحث عن نظرية للقومية أو عن «النظرية» للقوميات مثل البحث عن حل لكل النزاعات، وهو أمر ناجم عن سوء فهم (ص301).

نموذج أوروبي لا نظرية عالمية

أقرّ مؤتمر وستفاليا عقب الحروب الدينية الأوروبية حدود الدول، ولم يحدث بعدها تغيير كبير. وربما كان ذلك ضرورياً لتفادي عوامل عدم الاستقرار التي يمكن أن تحدث نتيجة تعديل الحدود. وعملت النخب الثقافية والسياسية في إطار هذه الحدود لتبرير وجود هذه الدول. فنشأت الهويات الأوروبية وتولدت عنها الأمم.

هذا هو النموذج المبسط الذي أريد تعميمه في أنحاء أوروبا (الشرقية) وفي بقية أنحاء العالم. وقد أمكن ظهور هذا النموذج بفضل تطورات تاريخية أدت إلى الثورة الصناعية في أوروبا الشمالية الغربية. وما كانت الثورة الصناعية ممكنة إلا في إطار الدولة وبإشرافها لتوحيد السوق ودعم الاقتصاد. وكان ضرورياً من أجل ذلك نشر التعليم والتدريب (التدريب المهني، وتدريب الجيوش). فتعممت الثقافة التي تبنتها الدولة ونخبها، وتوحّدت اللغة. وصار الانتماء إلى الثقافة الموحّدة ولغتها ذا أولويةٍ على الانتماءات المحلية وعلى روابط العائلة والعشيرة والدين، لتصبح المواطنة رابطةً مباشرة بين الفرد والدولة دون وسطاء. والغاية من كل ذلك أن تنشأ في كل دولة أمّة واحدة وثقافة واحدة ولغة محكية واحدة هي اللغة الرسمية.

إن مشكلة هذا النموذج الأساسية هي أنه نموذج مثالي، فهو لا ينطبق بالكامل، حتى في أوروبا الشمالية الغربية، إلا على عدد قليل جداً من البلدان. ولا يخلو بلد، حتى تلك المنطقة، من التعددية الإثنية، والثقافية واللغوية، ومن الحركات الانفصالية. لذلك فإن نظرية غلنر لا تصلح كبرنامج عمل إلا في عدد قليل جداً من البلدان، وما يقودنا إلى فهم أفضل لعالمنا الراهن هو نظرية حول التعددية الثقافية، وسبل التعايش في إطار الدولة، أكثر من نموذج يصف الوحدة الثقافية في الدولة الواحدة كغاية يندر تحققها، إن تحققت.

فلكي تصبح نظرية غلنر ذات معنى بالنسبة للعالم خارج أوروبا الشمالية الغربية، عليها أن تستخدم مقولة الانتشار غير المتكافئ للتصنيع كي تفسر ظهور القوميات في أوروبا الشرقية. فقد ظهرت القومية هناك حين بدأت المجتمعات الريفية تكتب تاريخها، أو تعيد كتابته، وربما انتقائياً، بلغتها. وهي تفعل ذلك بتأثير من الميغالومانيا في البلدان الصناعية. فالروريتانيا تقلّد الميغالومانيا، أو تثار لكرامتها. وذلك يعيد للأذهان عملية التطور الرأسمالي غير المتكافئ بين بلدان المركز الرأسمالي والأطراف، التي شرحها والرشتاين بشكل وافٍ (وغيره كذلك).

لكن هذه النظرية تفقد معناها بالنسبة لبلدان آسيا وإفريقيا وأميركا اللاتينية. ففي هذه القارات شعوب عريقة، متنوعة ومتعايشة منذ ما قبل التاريخ الأوروبي، كما في آسيا؛ وشعوب «مجهولة» (سوداء) وغير قادرة على التعايش، كما في إفريقيا،؛ وشعوب قديمة مبادة، كما في أميركا اللاتينية حيث حلّ الأوروبيين مكان السكان الأصليين، أو مكان معظمهم. وهذه الشعوب لا مكان لها في نظرية غلنر سوى الإسلام المتجوهر في بضع تقولات، والذي يقارن، في بضع فقرات بالبروتستانتية ليتم الاستنتاج أنه غير قابل إلا لانتصار الأصولية المعتبرة ظاهرة حداثة، وأن العلمنة فيه مجرد وهم غير قابل للتحقق، وأنه بالتالي لا يسمح بظهور القومية. في هذا الإسلام تختفي الشعوب، ولا تستحق مشاعرها القومية أية إشارة.

لقد ورثت هذه الشعوب من الاستعمار دولها التي رسمت حدودها بغير إرادتها. وإرادة الشعوب فعل ديموقراطي لا يتناسب مع حالتها التقليدية، وإذا تحدثت فإن الحداثة فيها لا تتعدّى الأصولية (الإسلامية مثلاً) التي تتنافى مع الديموقراطية والقومية.

لم تعرف هذه الشعوب من القومية غير «حق تقرير المصير». وهذا شعار تبنّاه ويلسون ولينين وعصبة الأمم ومنظمة الأمم المتحدة. وكان هو ما وحّدها في حروب التحرر الوطني وثوراته التي اشتد أوارها بعد الحرب العالمية الثانية. لكن هذه الدول الجديدة ما استطاعت الوصول إلى مستوى عال من التصنيع بعد الاستقلال، وفشلت في تحقيق الاندماج القومي رغم أنظمة التعليم الشعبي المعمّمة فيها، ورغم تبني لغة رسمية لكل منها، ورغم اتساع نطاق التدريب المهني والعسكري في الجيوش التي أنشأتها وخصصت لها قسماً كبيراً من إيراداتها. فبقيت تغلي بتعددية الثقافات والإثنيات، واللغات أحياناً. وبعد أن قامت هذه الدول على أساس شعار حق تقرير المصير، تحوّل الشعار إلى أداة بيد «الأقليات» ضدها. وما عادت الحروب الحديثة بين الدول بل صارت داخلها.

إن النظام الرأسمالي المعاصر (المعولم) غير متكافئ في تطوره فالهوة

تزداد بين بلدان المركز (الصناعي) والأطراف (المستهلكة وغير القادرة على الإنتاج المتقدم في الصناعة، والزراعة أيضاً)؛ وهذه الهوة تزداد بدرجة أكبر داخل الدول الطرفية، بين القلّة من الرأسماليين المندمجين في النظام العالمي، والكثرة الموضوعة خارج الاقتصاد والتاريخ. وتتضاءل فرص العيش الكريم أمام الكثرة، ويزداد الفقر، وتتحول الحياة إلى جحيم في مدن التنك «الحديثة» التي تتوسع باستمرار حول المدن القديمة لتستوعب قسماً كبيراً من السكان، إن لم يكن أكثريتهم.

لم تعد الأكثرية، في هذه البلدان، دينية «تقليدية». بل صارت مدينية «حديثة»، ومعظم سكانها يلقون شيئاً من التعليم ويتكلمون اللغة الرسمية (لدواعٍ اقتصادية على الأقل، وإن كان ذلك أحياناً بالإضافة إلى اللهجة المحلّية، لغة الجهة التي جاءت الهجرة منها) ومستعدون لتقبل الثقافة الرفيعة التي تتبناها الدولة. ومعظمهم أيضاً على اتصال تام بالعالم الخارجي، إذ إن بيوت التنك في الضواحي تغطي سطوحها هوائيات التلفزيون والصحون التي تلتقط كل ما تبثه المحطات الفضائية في العالم. فهم يعرفون هذا العالم ويحلمون بالاندماج فيه. لكن ما يمنعهم من ذلك هو انعدام الفرص الاقتصادية الذي يظهر في تفشي البطالة أو في الاقتصاد غير الرسمي الذي يجعل منهم مواطنين خارج القانون. وذلك ما يضعهم خارج إطار الدولة وفي مواجهة لها، ويجعل منهم مجرمين في نظرها. وفي المواجهة، يستعيدون ثقافتهم «الموروثة» التي جاءت معهم من أماكن الهجرة «المحلية» والتي تشكّل لهم في مدن التنك الحديثة شبكات تعاون وصمامات أمان اجتماعية تقيهم من الجوع والفناء.

إذا كان المصير في الدولة الطرفية الحديثة هو العدم، فإن حق تقرير المصير يتخذ اتجاهاً آخر، إذ تتمسك به الإثنيات والثقافات المحلية والأقليات كي تنتزع بواسطته ما لا تستطيع الحصول عليه من الدولة. ويتحوّل معنى شعار حق تقرير المصير من التحرر الوطني إلى التحرر من الوطن، كي تحصل الإثنيات على خيارات جديدة تتيح لها إمكانية الخروج من مأزقها. وربما كانت الخيارات الجديدة مجرد الأوهام، إلا أن التعلّق بالأوهام لا سبيل

غيره لمن يشرف على الغرق في هاوية الغد).

إن الحل الأوروبي للتعددية القومية في الدولة الواحدة، كما اقترحه غلنر في نظريته المتناسقة والخطية والجميلة، هو التمثل، وهذا أمر يستدعي التغيير في الثقافة المختلفة والاندماج في الثقافة التي تتبناها الدولة. وهذا ما حدث في بعض بلدان أوروبا الشمالية الغربية. لكن التمثل لم يحدث بهذه البساطة، إذ تزامن مع تهجير المختلفين ثقافياً عبر الحدود في الحربين العالميتين الأولى والثانية، وأعداد المهجرين كبيرة جاوزت الملايين أحياناً. كما تزامن أيضاً في أميركا الشمالية والجنوبية مع ذبح الشعوب الأصلية، أو إصابتها بأمراض وأوبئة الأوروبيين القاتلة، قبل دمج ما تبقى منها؛ والمتبقي من الهنود الحمر وشعوب الأنكا والأزتك بعد قرن واحد من وصول الأوروبيين إلى أميركا لا يتجاوز العشرة بالمئة من عدد السكان الأصليين.

أما الحل الأوروبي الآخر، حسب غلنر أيضاً، فهو الانفصال. لكن الشرعية الدولية الوستفالية تصر على حفظ الحدود ولا تعترف بغيرها. فالسلطة في أرض الصومال لم يعترف بها أحد كدولة؛ وجمهورية تشيكوسلوفاكيا انحلت حبياً إلى جمهوريتين؛ والباكستان انقسمت في أوائل السبعينات بسبب حرب أهلية مدعومة من الهند، وبسبب الانفصال الجغرافي بين الجزئين، الشرقي والغربي. لكن الانفصال نادراً ما يحصل، أو بالأحرى نادراً ما يسمح به النظام الدولي. فهذا النظام حريص على الحدود أكثر من حرصه على الاستقرار الداخلي للدول، فكل دولة لا يتمكن شعبها من التعايش يمكن أن تصبح مسرحاً لحرب أهلي، والنظام الدولي يمكن أن يتفرج أو يتدخل كوسيط، لكنه لا يفرض الحل ولا يسمح بتغيير الحدود. وإرادات الشعوب لا يمكن أن تتقدم على ضرورة الحفاظ على الحدود. والعالم الذي يحوي أكثر من 8000 ثقافة ولغة ونحو 200 دولة لا يمكن أن تتطابق فيه حدود الثقافات مع حدود الدول. ولذلك تعطى الأولوية للحدود قبل حق تقرير المصير، والثقافات الصغرى تتلاشى بمعدل 200 ثقافة كل عشر سنوات!!!

وإذا لم يكن التمثل، ولا الانفصال، هو الحل الممكن، إلا في أوهام البعض ومنهم غلنر فما هو الواقعي إذن؟ والجواب سيكون متجنياً إذا نسينا السياسة، بمعنى التدبير وقدرة الإنسان على الوفاق والتسوية من أجل التسامي فوق الهوية الغريزية إلى هوية أوسع أفقاً وأكثر شمولاً، وصولاً إلى الهوية الإنسانية المطلقة. فالواقعي، المطروح أمام المجتمعات التعددية، وهي الكثرة الغالبة، هو الخيار بين الحرب الأهلية والسياسة، لا بين التمثل والانفصال. وحصر الخيارات بين التمثيل والانفصال هو المنحى الأوروبي الذي وصل في مراحله القصوى إلى النازية والفاشية، وإلى إعلان الحدود في وجه الآخرين في مراحله الليبرالية.

لقد رأينا دولاً كثيرة تصبح كل منها مسرحاً للحرب الأهلية عندما تنهار فيها التسوية وتغيب السياسة. لكن الكثرة الغالبة من الدول تخلد الحروب الأهلية وتستطيع شعوبها التعايش رغم تنوع إثنياتها وثقافاتها ولغاتها. وتتأتى هذه الاستطاعة من السياسة، أي من قدرة كل هوية إثنية وثقافية ولغوية على تجاوز ذاتها، كي تلتقي مع الآخر، ويتخلى كل منهما عن بعض مطالبه كي يحصل الالتقاء والتعايش من خلال التسوية بين المتناقضات. فالسياسة هي التعبير عن تسامي الإنسان فوق الواقع الذي يغلي بالتناقضات. ومن عرف الإنسان بالمناطق، والسياسة بالحوار، عبر عن هذه القدرة على تجاوز الذات وعلى التسامي عند الإنسان.



نحو استشراق جديد

عبد النبي اصطيف

تشير كلمة «نحو» التي تتصدر العنوان إلى «توجه» يرجو المرء فيما يرجوه أن يقودنا إلى هذا الاستشراق الجديد، في حين يوحي الحديث عن «استشراق جديد» بأن هناك استشراقاً قديماً من جهة، وأن هناك من جهة أخرى حاجة ماسة لنستبدل به استشراقاً آخر جديداً يحلّ محله وينهض بمهمات ووظائف لا تتيسّر لسابقه الذي استنفد فيما نزعم أغراض وجوده ووظائفه التي أسندت إليه من جانب مجتمعه في ظل المناخ الإمبريالي الذي ساد المشهد العالمي حتى عهد قريب.

ولكن الحكمة تقتضي، قبل الحديث عن «قديم» و«جديد» في الاستشراق، أن نبدأ بتعرّف الاستشراق ذاته، وتبين ملامحه بالوقوف على طبيعته ووظيفته وحدوده لدى كل من منتجيه من الآخرين «الغربيين» من جهة، ولدى موضوعه من الشرقيين «العرب» من جهة أخرى، قبل أن نمضي للحديث عن أطواره المختلفة، ولا سيما قديمه وحديثه، ومسوغات الانتقال به من القدم إلى الجدّة، ونختم بعرض قسمات الاستشراق الجديد الذي نسعى إلى بلوغه هدفاً مشروعاً لأمة تبحث عن مستقبل أفضل يقوم على معرفة أفضل للإنسان وما يحيط به من عالم.

الاستشراق مصطلح مولّد سكّه العرب المحدثون مقابلاً لكلمة Orientalism الإنكليزية، وكلمة Orientalisme الفرنسية، وأغلب الظن أنه دخل العربية أول ما دخل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أو نحو ذلك[1]،

(1) أنظر مقالة «الاستشراق» في: دائرة المعارف: قاموس عام لكل فن ومطلب، بإدارة: فؤاد أفرام البستاني، المجلد (12)، بيروت، 1977، ص 1.

لأن المعاجم العربية (التي لا تعنى كثيراً بتواريخ الكلمات التي توردها) لم تلتفت إلى هذا المصطلح وتُدرجه في مساقاتها إلا في نهاية العقد السادس من القرن العشرين، وقد كان ذلك على يد صاحب معجم «متن اللغة» الشيخ أحمد رضا الذي أورد صيغة «استشرق» وشرحها على النحو التالي:

«طلب علوم أهل الشرق ولغاتهم، مولدة عصرية، يقال لمن يعنى بذلك من علماء الفرنجة»[1]. وكان ذلك عام 1959 (وربما سبقه إلى إيراد مادة تتصل بالاستشراق معجم «المنجد في اللغة» الذي ترد فيه كلمة مستشرق بمعنى «العالم باللغات والآداب والعلوم الشرقية»)[2] وبعدها تتالت الإشارات في المعاجم الحديثة المختلفة وجلّها يكتفي بصيغة أو صيغتين من المادة اللغوية المتصلة بالاستشراق ويشرحهما بالإشارة إلى المعنى الذي قدّمه الشيخ أحمد رضا والذي يفيد فيما يبدو من صيغة الطلب التي تنطوي عليها الـ «است» في توضيح دلالة الفعل استشرق، وفي تحديد دلالة اسم الفاعل المشتق منه.

ولكن الاستشراق تقليد Tradition ثقافي خارجي ينتجه الخارجيون «the outsiders» غالباً، والداخليون (the insiders) أحياناً وعَرَضاً ونتيجة ظروف خاصة بهم، وبلغات غير لغات الشرق وأهله، ولمجتمعات غير المجتمعات الشرقية، وبالتالي فإن من الضروري أن نبدأ بمفهوم «الاستشراق» لدى منتجيه من الغربيين.

ولننظر إلى هذا المفهوم لدى واحد من كبار المستشرقين الذين يمثلون الحرس القديم في هذه المؤسسة وهو برنارد لويس Bernard Lewis المستشرق الأنكلو - أمريكي الذي عمل في أكبر جامعتين أو مركزين من مراكز الاستشراق هما جامعتا لندن وبرنستون، وظفر - فضلاً عن نفوذه الواسع في أوساط الاستشراق في العالم كله وفي أوساط القراء والمثقفين عامة - باهتمام

(1) أحمد رضا، **معجم متن اللغة: موسوعة لغوية حديثة**، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1959، المجلد (2)، ص 310.

(2) أنظر **المنجد في اللغة**، الطبعة العشرون (وهي إعادة طبع للطبعة السابقة عشرة التي تعود إلى عام 1960، كما توحي بذلك المقدمة)، دار المشرق، بيروت، 1969، ص 384.

خاص لدى العرب أنفسهم فقد نازله إدوارد سعيد في أكثر من جولة في أثناء حربه الضروس على الاستشراق والمستشرقين، وأعدّ باحث عربي آخر (من قُطر عربي عرف بوقفته المحافظة تجاه هذا التقليد الثقافي العريق والمتماسك والفعّال هو الدكتور مازن بن صلاح مطبقاني) رسالة دكتوراه عنه ظهرت في كتاب ضخم يحمل عنوان «**الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي: دراسة تطبيقية على كتابات برنارد لويس**» صدر عن مكتبة الملك فهد الوطنية في الرياض عام 1995/ 1416هـ في نحو 615 من الصفحات ذات القطع الكبير؛ لنمضي بعدها إلى مناقشته لدى مؤسسة مهمة جداً من مؤسسات الاستشراق هي «**موسوعة الإسلام**» Encyclopedia of Islam ولا سيما أن مقالتها كما سأوضح لاحقاً جاءت نتيجة مراجعة أو إعادة نظر في هذا التقليد من جانب مؤسسة الاستشراق ذاتها بعد الضجّة التي أثارها كتاب إدوارد سعيد «**الاستشراق**» (1978).

ولنبدأ بتعريف برنارد لويس لهذا المفهوم، والذي ورد في ثنايا بحثه الموسوم بـ «قضية الاستشراق» والذي خصص الجزء الأكبر منه للرد على كتاب إدوارد سعيد «**الاستشراق**»، ولما ساقه هذا الأخير فيه من محاجات تُزعزع مصداقيته بوصفه تقليداً ثقافياً معنياً بدراسة «الآخر»: تاريخاً وثقافة ومجتمعاً.

يعرف برنارد لويس «الاستشراق» فيقول:

> «كانت كلمة الاستشراق في الماضي مستخدمة بمعنيين اثنين: المعنى الأول كان يدل على مدرسة في الفن، على مجموعة من الفنانين ترجع أصول معظمهم إلى أوروبا الغربية. كانوا عبارة عن «رحّالة إلى الشرق» يقيمون لفترة من الزمن في الشرق الأوسط وإفريقيا الشمالية ويرسمون ما يرونه أو ما يتخيلونه. وكانوا يفعلون ذلك أحياناً بطريقة رومانطيقية وغرائبية مدهشة. وأما المعنى الثاني فهو الأكثر شيوعاً ولا علاقة له بالأول: إنه يعني اختصاصاً علمياً. وهذه الكلمة مع العلم الذي تدل عليه تعود إلى عصر التوسع الكبير للعلم في أوروبا الغربية منذ عصر النهضة. فقد كان هناك مختصون بالحضارة الهلنستية ممن يدرسون

اليونانية، وكان هناك لاتينيون ممن يدرسون اللاتينية، وكان هناك مختصون بالتراث العبراني ممن يدرسون العبرية. وكانوا أحياناً ينعتون المختصين بالمجموعتين الأوليين «بالإنسيين»، والمختصين بالمجموعة الثانية بالمستشرقين. ثم راح المستشرقون فيما بعد يركزون اهتمامهم على لغات أخرى غير اللغات الأوروبية.

في البداية كان هؤلاء العلماء الأوائل فقهاء لغة (فيلولوجيين) يهتمون بالتحصيل والدراسة وطبع النصوص وتفسيرها. وكانت تلك هي المهمة الأولى والأساسية التي ينبغي الشروع بها من أجل أن يصبح ممكناً الانخراط في الدراسة الجادة للمواد الأخرى كالفلسفة والتيولوجيا (اللاهوت) والأدب والتاريخ. ولم يكن مصطلح المستشرق غامضاً وغير دقيق إلى الحد الذي يبدو عليه اليوم. ولم يكن هناك إلا منطقة واحدة للدراسة هي تلك التي ندعوها الآن بالشرق الأوسط. وكانت هي الجزء الوحيد من الشرق الذي يستطيع الأوروبيون أن يتباهوا بمعرفته إلى حد ما»[1].

والملاحظ في تعريف برنارد لويس تركيزه على المعنى الأكاديمي للاستشراق بوصفه اختصاصاً علمياً مثل أي اختصاص آخر (وإن كان لا يغفل صلته بالمدرسة الفنية التي تتخذ من الشرق مصدر إلهام لها)، رغبة منه في إضفاء صفات الموضوعية والنزاهة والسعي وراء الحقيقة في هذا التقليد الثقافي. وكأنه بذلك يجرده تماماً من فيروس القوة (الذي أفسده وأفسد ما ينتجه من معرفة مما سنشير إليه لاحقاً)، ويؤكد حقيقة كونه معرفة حيادية لا صلة لها بالعالم الذي أنتجها، ولا بالعالم الذي كان موضوعها، ولا بالعلاقة التي قامت بين هذين العالمين في ظل المدّ الإمبريالي ولا سيما في القرنين الأخيرين.

---

(1) برنارد لويس، «مسألة الاستشراق»، في: محمد أركون وآخرون، **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ترجمة وإعداد هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1994، ص ص 161 ـ 162.

ولنمض بعد عرضنا لمفهوم «الاستشراق» لدى برنارد لويس إلى التوقف عند مفهومه لدى مؤسسة «**موسوعة الإسلام**» التي تكاد تكون أهم مرجع عام عن عالم الإسلام تاريخاً وعقيدة ومجتمعات. هذا المفهوم الذي يرد في ثنايا مقالة «**المستشرقون**» التي أعدها المستشرق السويسري جاك واردنبرغ .J.D.J» Waardinburg» صاحب كتابي: «**الإسلام في مرآة الغرب**» الصادر عام 1962، و«**الإسلام والغرب: وجهاً لوجه**» الصادر عام 1998.

وربما كان من المهم الإشارة إلى أن «**موسوعة الإسلام**» قد أغفلت المصطلح تماماً لعقود كثيرة فلم تورده في مجلداتها الأولى ولم ترغب فيما يبدو في الحديث عنه تحت أي عنوان أو مدخل. وعندما ظهر كتاب «**الاستشراق**» لإدوارد سعيد عام 1978 رأت الحاجة ملحّة للاستجابة لما ورد فيه إلى درجة استعجال مناقشته، فرأت أن تكلف البروفيسور واردنبرغ بكتابة مقالة امتدّت نحواً من تسع عشرة صفحة من القطع الكبير ظهرت عام 1992 تحت عنوان «المستشرقون»[1] وفي مساق حرف الميم وليس في مساق حرف «الهمزة» إن أردنا الالتزام بالترتيب الهجائي العربي المعتمد من قبل محرري الموسوعة، وفي مساق حرف الـ «o» إن شئنا اتباع الترتيب الهجائي اللاتيني (ولا سيما أن لغات الموسوعة كما يعرف القارئ هي الإنكليزية والفرنسية والألمانية).

يعرف واردنبرغ المستشرقين بأنهم: «أولئك الذين يدرسون الشرق»، ثم يضيف بأن المصطلح لم يرد في قاموس Lane المشهور وأنه يعني: «الناس الذي يدرسون/ ينشدون الشرق، والناس الذين يصبحون مثل الشرقيين»، ويمضي بعدها ليشير إلى أن مصطلحي «Orient» (الشرق) و«Orientals» (الشرقيون) يحملان تضمنات عاطفية أكثر مما يحمله مصطلحا «East» (الشرق) و«Easterners» الشرقيون. وبالتالي فإن مصطلح «المستشرقون» ينقل مجالاً من المعنى أوسع من مصطلح «Orientalists» الغربي الراهن والذي

(1) أنظر مقالة: «Mustashrikun», in: The Encyclopedia of Islam, New Edition, vol. VII (E.J. Brill, Leiden, 1992), pp. 735-53.

يستعمل حالياً للإشارة إلى «الباحثين المتخصصين في الدراسات الشرقية».

ويمضي الدكتور جاك واردنبرغ في تفحّص المجال المعنوي الذي يغطيه المصطلح فيذكر أن مصطلح «مستشرق» قد ورد أول ما ورد باللغة الإنكليزية نحو عام 1779، وباللغة الفرنسية عام 1799، وأنه كان يدل على معنى واسع هو «كون المرء متجهاً نحو الثقافة الشرقية». وفي القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين كان لمصطلح «المستشرق» معنيان اثنان: ثقافي عام، وبحثي. وهكذا فقد كان يقصد بالمستشرقين الثقافيين «أولئك الذين ألهمهم الشرق، بمن فيهم الرسامون والكتاب»، في حين كان يقصد بالمستشرقين البحثيين «المتخصصون باللغات والثقافات الشرقية» تمييزاً لهم عن الدارسين الكلاسيين المتخصصين باللغات والثقافات الكلاسية (اللاتينية واليونانية). ومعنى هذا أن ما كان يميّز المستشرق الباحث (الذي كان أكثر من مجرد تقني في اللغات الشرقية) أنه دارس في العلوم الإنسانية يفترض فيه أنه ذو معرفة أساسية حقيقية بواحدة أو أكثر من اللغات الشرقية وأنه يكرس نفسه لدراسة اللغات والآداب الشرقية في الماضي والحاضر، وكذلك لدراسة الأوابد الثقافية الأخرى في حقول الفن والآثار. وبحثه عن المعرفة الصلبة هو ما يميزه عن المستشرقين الثقافيين الذين كانوا متحمسين للشرق.

أما مصطلح «Orient» (الشرق) فقد كان يعني حتى نهاية القرن التاسع عشر الشرق الأدنى The Near East بشكل خاص، ولكنه كان يشمل كذلك باقي الإمبراطورية العثمانية وكان في استعماله الفرنسي يشمل شمالي إفريقيا أيضاً، ربما بسبب الاستعمار الفرنسي للمنطقة. والحقيقة أن الشرق «القديم» Ancient كان يشير إلى «الشرق الأدنى» واستمر هذا الاستعمال إلى أن انتشرت المسيحية التي أدخلت مصطلح «الشرق المسيحي»، وبعدها تبعه مصطلح «الشرق المسلم» أو «الشرق الإسلامي» وذلك بعد أن تمت أسلمة المنطقة بكاملها في القرنين السابع والثامن الميلاديين.

وفي القرنين التاسع عشر والعشرين اتسع مفهوم الشرق ليشمل آسيا كلها مع احتفاظه بمعنى «الثقافات غير المعروفة عامة والتي كانت تتحدى الغربي

لاكتشافها».

والخلاصة أن مصطلح «الاستشراق» بمعناه الواسع كان يشير حتى الحرب العالمية الثانية إلى «توجه ثقافي محدد في أوروبا وشمالي أمريكا»، وبمعناه الضيق إلى «الدراسات الشرقية التجريبية» «Empirical Oriental Studies».

وقد عقد المؤتمر الدولي الأول للمستشرقين في باريس عام 1873، وتمّ تأسيس الاتحاد الدولي للمستشرقين عام 1951، ومنذ مؤتمر موسكو الدولي للمستشرقين الذي انعقد عام 1960، ومصطلح «المستشرقين» يخضع لمساءلات جادة لأسباب مختلفة، وبعد مؤتمر باريس الذي انعقد عام 1973، تمّ تغيير اسم المؤتمر نفسه. إن الثقافات الآسيوية «شرقية» عندما يتم النظر إليها من أوروبا، ولكن دارسيها اليوم لا ينتمون إلى أوروبا وحدها وثمة متخصصون بهذه الثقافات من المنطقة نفسها، ولذلك فإن مصطلح «الشرق» (وما يرتبط به من مصطلحات) غدا بوجه عام مصطلحاً مجازياً. والاتجاه السائد اليوم هو أن يجري الحديث عن «العلوم الإنسانية في آسيا وشمالي إفريقيا»، والباحثون الاستشراقيون أصبحوا يعرفون اليوم بثقافة تخصصهم ومنطقته وفترته، وبحقلهم المعرفي أيضاً.

ونظراً لأن مصطلح «مستشرقون» معدّ لـ **«موسوعة الإسلام»**، وانسجاماً مع طبيعة الموسوعة فإن واردنبرغ يستعمله ليشير بالتحديد إلى «باحثي الإسلام والمجتمعات والثقافات الإسلامية»؛ ويستعمل مصطلح «الدراسات الشرقية» «Oriental Studies» ليشير بالتحديد أيضاً إلى فرعها الذي ينصرف إلى «دراسة الإسلام والمجتمعات والثقافات الإسلامية» أي إلى «الدراسات الإسلامية» بالمعنى الواسع للكلمة (ص ص 735 ـ 736).

والواقع أن مصطلح «المستشرق» قد خضع لتحوّلات مهمة من وجوه عديدة ولا سيما في هذا القرن، ففي حين كان يشير إلى الباحثين غير المسلمين من الغربيين الذين يدرسون الإسلام تاريخاً وثقافة ومجتمعات، نجد أن عدداً من هؤلاء الباحثين هم من مسلمي الغرب، وكذلك فإن حقل

الدراسات الإسلامية في الغرب لم يعد يقتصر على الأوروبيين وحدهم، وهناك عدد متزايد من غير الأوروبيين (من العرب وغيرهم) يشاركون في إنتاج المعرفة المتصلة بالشرق الإسلامي خاصة والشرق عامة. ولذا فقد كان من الطبيعي أن يسعى واردنبرغ إلى تقديم تعريف محدد يهتدي به في معالجته لهذا الموضوع الخطير الموسوم بـ «المستشرقين». وهكذا نراه يقترح أن يفهم على أنه يشمل:

«الباحثين غير المنحازين للإسلام والمجتمعات والثقافات الإسلامية، سواء أكانوا من أصول غربية أم غير غربية، مسلمين أم غير مسلمين وسواء أكانوا يعملون في الغرب أم في أي مكان آخر. ذلك أن التعاون بين الباحثين في الحقل المعرفي يتم متجاوزاً فروق العقيدة، وبلد المنشأ، أو مكان العمل. والفارق الوحيد ـ فيما يبدو ـ هو أن الباحثين المسلمين أكثر وعياً بالتضمنات الآنية لبحوثهم بالنسبة للجماعة المسلمة» (ص 736).

والتغيّر الآخر الذي طرأ على فكرة المستشرق يتصل بمنطقة تخصصه. ففي الأزمنة الأولى كان جميع المستشرقين تقريباً فقهاء لغة محترفين باللغات الشرقية مع اهتمامات شرقية أو دونها، وكان ذلك مساراً شاقاً من مسارات الدراسة بتراثه، ومتطلبات البحث الخاصة به، لا يترك أي فسحة لأية نماذج في البحث. ولكن العقود الأخيرة قد شهدت باحثين من حقول معرفية أخرى انشغلوا وعلى نحو متزايد في المجتمعات والثقافات الإسلامية. وقد ضمّ هؤلاء مؤرخين اجتماعيين، وأنثروبولوجيين، وباحثين آخرين في العلوم الاجتماعية، وكذلك متخصصين في حقول الآداب والفنون والدين. ولذا فإن واردنبرغ يحدّد تضمنات مصطلح مستشرق من حيث تخصصه فيشير إلى أن كلمة المستشرقين، عندما تستعمل للماضي، تدل على «باحثي اللغات والآداب والتواريخ الشرقية» وأنها عندما تستعمل للحاضر، «تشمل كذلك ممثلين من حقول معرفية أخرى تسهم في معرفتنا بالمجتمعات والثقافات الإسلامية» (ص 736).

وهكذا يتبيّن كيف يقود وادنبرغ قارئ مقالته بالتدريج ليجعله يركز أنظاره

على الجانب البحثي العلمي للمستشرقين منبهاً إياه باستمرار على الضغوط التي يخضعون لها من جانب مجتمعاتهم التي تريدهم أو ربما تحملهم على أن يكونوا أعضاء نافعين لها ولا سيما في مواجهتها للمجتمعات الشرقية. ولا شك أن حديث واردنبرغ على هذا النحو يشي بشكل غير مباشر بتأثير ادوارد سعيد في ضرورة النظر إلى الاستشراق على أنه تقليد ثقافي دنيوي لصيق بشروط إنتاجه وظروفه وعلاقاته ووظائفه المختلفة التي تُسند إليه عادة في عالمه الذي يحتويه.

وهذا ما نجده أوضح في حديث واردنبرغ عن الوظيفة الاجتماعية للمستشرق الذي غدا أكثر من ذي قبل خبيراً في وجوه معينة من الإسلام والمجتمعات والثقافات الإسلامية، وعليه أن يضع هذه الخبرة في خدمة مجتمعه فضلاً عن قيامه بالبحث والتدريس. ومعنى هذا أن عليه أن يقدم المعرفة والمعلومة عند الطلب مثلما عليه أن يقوم بالاتصالات مع الشرق عند الحاجة. وأكثر من هذا فإن بعض الحالات تقتضي إسناد مهمات خاصة إلى هذا المستشرق من قبل مجتمعه الذي تتزايد ضغوطه على المستشرقين عامة ليستجيبوا لحاجات مجتمعاتهم ويجعلوا صلة معرفتهم أكثر وثاقة بمؤسساتها.

مفهوم الاستشراق لدى العرب

وإذا ما انتقل المرء إلى مفهوم «الاستشراق» لدى موضوعه، أي لدى الشرقيين أنفسهم، ولا سيما العرب، فإنه يلاحظ أن بعض العرب يتوسعون في دلالة المصطلح فيتجاوزون بذلك جانبه البحثي، في حين يضيقها بعضهم فيقصرها على هذا الجانب دون غيره. ولما كان استقصاء دلالة هذا المفهوم لدى جميع المعنيين من الباحثين العرب أمر غير ممكن في حيّز محدود، فإنه ربما كان من الحكمة الاقتصار على نماذج من هذه الدلالة تمثّل الصوى الأكثر أهمية في الطيف الواسع الذي تمتد على مدارجه.

تعرّف الموسوعة العربية العالمية (الصادرة عام 1416هـ و1996م) الاستشراق بأنه «دراسات أكاديمية يقوم بها باحثون أجانب ـ من أهل الكتاب

بوجه خاص ـ حول الإسلام والمسلمين من جميع الجوانب التاريخية والعقدية والفقهية والثقافية والحضارية وحول حضارة الشرق بصفة عامة»[1]. وهذا التعريف كما يمكن أن يلاحظ المرء يكاد يقتصر على جانب محدود جداً من هذا التقليد الثقافي هو جانب الدراسات الأكاديمية البحثية التي ينتجها العلماء الأجانب ولا سيما أولئك الذين يعتنقون المسيحية واليهودية منهم. ومقابل هذا القصر المسرف للمصطلح على حقل صغير جداً من الدلالة، نجد أن ثمة باحثين يتوسعون به توسعاً يشمل كل المجالات التي يصار فيها إلى الإفصاح عن أمور شرقية، سواء أكان هذا الإفصاح في شكل إنشاء، أم في كاريكاتير أم في عنوان خبر صحفي. وهكذا «فليس مجال الاستشراق كله مكتوباً، فهو يعيش في ثقافة الغرب بنواحيها المختلفة، العلمية المدوّنة منها، أو الشفهية والميثولوجية والمرمزة، وإفصاح الاستشراق إفصاح عن التباين بين شرق وغرب متضاربين ثقافة وسياسة»[2].

وهناك بين هذا المفهوم الواسع وبين المفهوم الضيق الذي سبقه مفاهيم متفاوتة في اتساع دائرتها وضيقها والتي ربما كان من أبرزها التعريف الذي طرحه إدوارد سعيد في كتابه المشهور الاستشراق الذي زلزل به الأركان الوطيدة لهذا التقليد الثقافي العريق.

يكتب سعيد في مدخله معرفاً المستشرق فيقول:

«كل من يقوم بتدريس الشرق، أو الكتابة عنه، أو بحثه ـ ويسري ذلك سواء أكان المرء أنثروبولوجياً، أم عالم اجتماع، أم مؤرخاً، أم فقيه لغة ـ في وجوهه المحددة أم العامة على حد سواء، هو مستشرق، وما يقوم به أو تقوم

(1) أنظر مدخل «الاستشراق» في: الموسوعة العربية العالمية، المجلد الأول، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، 1416هـ/ 1996م، ص ص 676 ـ 697، ولا سيما ص 676.

(2) أنظر: د. عزيز العظمة، «إفصاح الاستشراق»، المستقبل العربي، بيروت، العدد 32، تشرين الأول 1981، ص 43.

به هو استشراق».

وفضلاً عن هذا المعنى الأكاديمي ثمة معنى أكثر عمومية منه يطال أسلوب التفكير نفسه. والاستشراق بهذا المعنى هو «أسلوب في التفكير قائم على تمييز وجودي (أنطولوجي) ومعرفي (إبستمولوجي) جعل بين (الشرق) و(في معظم الأحيان) (الغرب). وهكذا فإن مجموعة كبيرة من الكتاب، من بينهم شعراء وروائيون وفلاسفة، منظرون في علم السياسة، وعلماء اقتصاد، وإداريون إمبرياليون، قد قبلوا التمييز الأساسي بين الشرق والغرب منطلقاً لنظريات، وملاحم، وروايات، وأوصاف اجتماعية، وروايات سياسية متطورة تتصل بالشرق وأهله وعاداته، و(عقله) ومصيره وغير ذلك»[1].

وهناك معنى ثالث، وهو أكثر تحديداً من الناحيتين التاريخية والمادية من المعنيين السابقين، فحواه أنه باتخاذ أواخر القرن الثامن عشر نقطة للانطلاق محددة تحديداً تقريبياً، يمكن أن يناقش الاستشراق و«يحلل بوصفه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق: التعامل معه بإصدار تقريرات عنه، وإجازة الآراء فيه وإقرارها، وبوصفه، وتدريسه، والإقامة فيه، وحكمه، وباختصار الاستشراق بوصفه أسلوباً غربياً للسيطرة على الشرق، وإعادة بنائه، وامتلاك السلطة عليه». وربما كان هذا الفهم الواسع نسبياً هو ما حدا بإدوارد سعيد إلى تفحص الاستشراق بوصفه إنشاء (discourse) من أجل فهم هذا الحقل المعرفي المنظم إلى درجة هائلة والذي استطاعت الثقافة الغربية من خلاله تدبّر الشرق وإعادة إنتاجه سياسياً واجتماعياً وعسكرياً وأيديولوجياً وعلمياً وتخيلياً في مرحلة ما بعد عصر التنوير[2].

ما الاستشراق؟

واستناداً إلى ما تقدم من مسح محدود لمفهوم «الاستشراق» بين صفوف منتجيه وموضوعه، وإلى ما تيسّر لصاحب هذه السطور من اطلاع أوسع على

---

(1) أنظر: Edward W. Said, Orientalism (Routledge and Kegan Paul, London, 1978), p. 2

(2) المرجع السابق، ص 3.

محاولات تعريفه في مختلف الأوساط الشرقية والغربية يمكن للمرء أن يقترح تعريفاً يمكن أن تنضوي تحته مختلف أشكال الإفصاح عن هذا الارتباط بالشرق الذي نقع عليه في حياة «الآخر». وهكذا يمكن القول إن:

الاستشراق معرفة موضوعها الشرق، ينتجها غالباً غير الشرقي عن هذا الشرق الذي يضيق فيقصد به «الشرق العربي» الذي يشمل الوطن العربي وبعض دول الجوار من مثل تركيا وإيران، ويتسع فيشمل الشرق الأدنى والأوسط والأقصى وما بينها من أمصار تقع إلى الشرق من أوروبا الغربية التي نظرت إلى نفسها على أنها مركز العالم وجعلت توزعه إلى قارات ومناطق وتتدبره معرفياً قبل أن تتدبره عملياً ولا سيما في قرني المدّ الإمبريالي. وإنتاج هذه المعرفة قد يعزى إلى الفضول حيناً، ويعزى إلى الخوف حيناً آخر، عندما يولد الخوف العداوة والبغضاء فيولدان بدورهما حس المواجهة التي يسعى كل طرف منها إلى توظيف كل الأسلحة والأدوات والوسائل فيها من أجل ترجيح كفته إزاء الآخر، المختلف، الذي ينبغي للذات أن تدخله في نطاقها فيغدو المؤتلفَ المثيلَ في كل شيء ويتبدد عندها الخوف، والإنسان أبداً عدو ما يجهل.

والمقصود بهذه المعرفة بالطبع ليس هذا «الآخر» الذي هو موضوعها، ولا شأن له بها، فقد أنتجت لتخدم مجتمع منتجها في مواجهته لهذا «الآخر» في لغة يفهمها، ومن خلال إطار مرجعي يعقله، وهو في النهاية مموِّلُ عملية الإنتاج هذه والمشرف عليها على نحو غير مباشر أو مباشر عن طريق مؤسسات إنتاج المعرفة التي يقيمها لأغراض عامة أو خاصة، وهذا طبيعي جداً فلكل مجتمع مؤسساته التي ينتج من خلالها المعرفة التي تعينه على تدبر مختلف وجوه حياته وعلاقاته الداخلية والخارجية.

وسواء أأدرك منتج هذه المعرفة حقيقة ارتباط ما ينتجه منها بحاجات مجتمعه (الذي يتابع عملية إنتاجها بدءًا من إعداد منتجها وانتهاء بها مجسدة بشكل من الأشكال) أم لم يدركها، فإن المعرفة المتصلة «بالذات» والنفس عامة، و«الآخر» خاصة ما كانت بعيدة في يوم من الأيام عن علاقات القوة

والسلطة التي تربط بين الأنا والآخر، أو بين «نحن» و«هم»، أو بين «الغرب» و«الشرق» في حالتنا الآن. يكتب الدكتور رضوان السيد عن دارسين ألمانيين (هما هلموت ريتر ورودي بارت) «أبدع أولهما في مجالات تاريخ الفكر الديني الإسلامي والدراسات الأدبية العربية والفارسية والتركية. ونذر ثانيهما نفسه في العشرين سنة الأخيرة من حياته للدراسات القرآنية» مؤكداً أن لا شأن لأي منهما فعلاً بصراعات الشرق والغرب، ولكنه يضيف مستدركاً فيقول:

> «لكن الاستخدام الوظيفي للمعرفة لا تحدده نوايا الفرد الكاتب. ثم إنهم يعرفون أن مجتمعاتهم هم تحيطهم بالشكوك مثلما يفعل المسلمون؛ وإن اختلفت الأسباب. والدولة الغربية الحديثة من السطوة وأسباب التحكم بحيث تستطيع ـ وهم يعلمون ذلك ـ أن تستخدم نتائج دراساتهم في القنوات التي تريد، والتي تخدم مصالحها في بلادنا. والغِرُّ فقط ـ منا ومنهم ـ هو الذي يرى في دراسات وات (البريطاني) ومومبين وررودنسون (الفرنسيان) وبارت (الألماني) عن نبيّ الإسلام؛ اختلافات منهجية أو مصادفةً بحتة. ولسنا من قِصر النظر في الوقت نفسه بحيث نعتبرهم المسؤولين الرئيسيين فكرياً عن صورتنا وصورة الإسلام المعاصرة بالغرب. وقد أوضح إدوارد سعيد في كتابه: **تغطية الإسلام**، أن وسائل الإعلام الحديثة هي التي تصنع الصورة والرأي؛ بحيث يتعذر على الشجعان والموضوعيين والمعتدلين منهم (إن وجدوا) التصدّي لوسائل صناعة الرأي العام في قضايا الشرق الإسلامي وأحداثه»[1].

أما أشكال هذه المعرفة فإنها متنوعة جداً يمتد طيفها على مدى واسع، اتساعاً أكبر مما يبدو للمرء للوهلة الأولى ولا يقتصر، كما يحاول الغربيون أن يؤكدوا باستمرار، على مجالات البحث الجامعي المتخصص، والاهتمام

(1) د. رضوان السيد، «الاستشراق والمستشرقون بين الغلو والمغالاة»، في: **محاضرات الموسم الثقافي الخامس عشر: 1999**، مؤسسة الثقافة والفنون، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1999، ص ص 185 ـ 186.

الثقافي العام. ذلك أنها قد تتخذ:

- شكل الرسالة الجامعية التي ينشئها الباحث الغربي لينال بها درجة علمية، أو يسعى من خلالها إلى الحصول على ترقية أو منصب أو عمل أو نحو ذلك؛
- شكل الكتاب العلمي الذي يحاول من خلاله مؤلفه أن يسهم في حقل تخصصه، يتوجه به إلى جمهور محدود من الأكاديميين، أو جماعة من الجماعات التي يهمها ما ينطوي عليه من معلومات؛
- شكل الكتاب العام الذي يخاطب القارئ العام يرضي فضوله ورغبته في معرفة قضية أو مسألة أو أمر يدخل في دائرة اهتماماته الدنيوية بشكل خاص؛
- شكل البحث القصير الذي يتجسد بمقالة رصينة ترسل إلى مجلة محكمة ينظر فيها أهل الرأي وينشرونها ليقرأها أفراد نادي الصفوة الذين يعنون بهذه المجلة؛
- شكل المقالة العامة التي ترصد وجهاً من وجوه الحياة في الشرق أو جانباً من جوانبها، أو علماً من أعلامها، أو حدثاً يتصل بماضيه أو حاضره مما يقع عليه المرء في كل يوم في مختلف الدوريات الثقافية التي تعني القارئ المثقف والعام؛
- شكل التقرير الصحفي، أو الإخباري، ينتجه الصحفي، أو مراسل وكالات الأنباء، أو مندوب الإذاعات أو القنوات التلفزيونية أو ممثل شبكة من شبكات المعلومات القطرية أو الإقليمية أو الدولية؛
- شكل المذكرات التي يعدّها الدبلوماسي، أو الخبير الزائر، أو المسؤول الموفد في مهمة رسمية في الشرق، أو التقارير الرسمية؛
- شكل اليوميات أو الانطباعات أو المشاهدات، أو الرسائل الشخصية أو حتى مسودات الأعمال الرسمية التي ينتجها المقيم أو المرتحل في الشرق وتندرج عادة تحت زمرة «الأوراق الخاصة» Private Papers؛
- شكل كتاب الرحلة التي يقوم بها الرحالة المتخصص بهذا الجنس الأدبي الشائع جداً والذي يتمتع بجمهور واسع جداً يتلهف لقراءة ما يدونه هؤلاء من الغرائب والعجائب التي يحفل بها الشرق من مَعينه الذي لا ينضب؛

- شكل الدليل السياحي، الذي يشتريه الغربي قبل سفره إلى الشرق أو يصطحبه معه في رحلة إلى هناك، يقرؤه بعناية ودقة، ويقارن بين ما يقرؤه وبين ما يراه ويشاهده ويسمعه ويعيشه في مختلف مراحل رحلته، فيرضى عنه إن كان الواقع الشرقي مطابقاً للدليل، ويسخط بالمقابل على هذا الواقع الشرقي إن كان غير مطابق له، لأنه فيما يبدو له لم يرتق إلى الصورة التي يقدّمها الدليل الذي كان المُحَفِّز على إثارة اهتمامه بالرحلة ومقاطعها المختلفة، وذلك بما يبنيه من توقعات في نفسه، وما يزيّنه له من مشاهدات مرتقبة. وتتضافر الكلمة والصورة عادة في هذا الدليل على بناء المعرفة المتصلة بالشرق ومختلف جوانب الحياة فيه في الماضي والحاضر، ولا سيما عندما تحاول أن توقظ مراكز من الذاكرة الجمعية للقارئ الذي سبق أن فتن بالشرق دينياً من خلال ما تولده التوراة في نفسه من حنين إلى الأراضي المقدسة، ودنيوياً من خلال ما يراكم في نفسه كتاب **الليالي العربية** أو **ألف ليلة وليلة** وغيره من روائع كتب السرد العربية والشرقية، وهي معين لا ينضب فيما يبدو لمختلف ألوان الغرائب والعجائب والإثارة في مخيلة هذا القارئ؛

- شكل التحليل السياسي الذي يكتبه المحلل أو المعلق السياسي حول شأن من شؤون الساعة، أو موضوع من موضوعاتها مما يدخل تحت عنوان «الشؤون الراهنة» Current affairs، والشرق دائماً في القلب من شؤون الساعة يشغل الناس ويملأ الدنيا بمشكلاته بعد أن ملأ خيالات العالم بعجائبه ومغامرات أهله؛

- شكل القصيدة، أو القصة القصيرة، أو الرواية، أو المسرحية، المستوحاة من لقاء ما على مستوى من المستويات وفي وجه من الوجوه مع الشرق وأهله؛

- شكل اللوحة الفنية التي يستلهمها الفنان التشكيلي الغربي من تماس مباشر أو غير مباشر مع الشرق وأهله. وما أكثر المستشرقين من الفنانين التشكيليين الأوروبيين وغير الأوروبيين، وما أوسع دائرة الاهتمام بهم، ولا سيما أن لغة الصورة ليست في حاجة في أغلب الأوقات إلى ترجمة؛

- شكل الطرفة التي يرويها الغربي عن «الشرقي» بوصفه «الآخر» المختلف

محفوزاً بمواجهة، أو مناسبة ما، يتصل بهذا الشرقي؛

- شكل متخلل motif أو لازمة، أو مكوّن، أو عنصر، أو جزئية مستمدة من الشرق في عمارة أو بنيان أو تصميم هندسي، أو زي، أو قطعة أثاث، أو أداة من أدوات المنزل التي يحفل بها العالم الغربي ولا سيما بعد ازدياد اتصاله بالشرق؛
- شكل الرسم الكاريكاتيري الساخر الذي يرصد ظاهرة سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية أو فنية يتصل بالشرقي الآخر ويعلق عليها بطريقته الخاصة؛
- شكل موضوع يدور حوله عمل موسيقي، أو عمل راقص، أو عمل مسرحي، مما يتصل بالشرق وأهله؛
- شكل الفيلم الروائي الذي يتخذ من الشرق موضوعاً له، أو مكاناً لأحداثه، أو مصدراً يستمد منه شخصياته أو أفكاره أو تفصيلاً من تفصيلاته، وربما كان ما يميز هذا الشكل قوة تأثيره لأنه يقدّم حياة نظيرة للحياة الإنسانية تنطوي على كل مقومات الإقناع والإيهام بالواقع، وبالتالي يمتلك مصداقية أكبر بكثير مما يمكن أن يتوقعه المرء من شكل كهذا (مثل أفلام والت ديزني للصور المتحركة، الأفلام المستوحاة من ألف ليلة وليلة، الأفلام التي تتناول أحداثاً جرت في المنطقة كالحربين العالميتين الأولى والثانية، أو شخصيات عاشت في الوطن العربي من مثل فيلم لورنس الجزيرة العربية وما شابهه)؛
- شكل الفيلم التسجيلي الذي يتناول وجهاً من وجوه الحياة الإنسانية أو الطبيعية أو التاريخية للشرق وأهله في الماضي أو الحاضر، والذي تنتجه شركات أو مؤسسات عامة أو خاصة بمناسبة معينة، أو لغرض ما، أو هدف محدد؛
- شكل الإعلان المروّج لسلعة ما ولا سيما ذلك النوع الذي يصدر فيه صاحبه عن الأفكار المسبقة التي تحفزها صفحات المواجهة الطويلة بين الشرق والغرب، والمستوحاة من **ألف ليلة وليلة**، أو **التوراة**، أو مجتمع النفط وما شابه ذلك؛

- شكل وصفة لإعداد طبق طعام معين، أو شراب معين، يروق للآخرين ممن يستبد بهم هوى الشرق أو الحنين إليه على مستوى من المستويات فيطفئون هذا الشرق من خلال هذه الأشياء الصغيرة.

إن جميع أشكال المعرفة المتقدم ذكرها يمكن بسهولة أن توصف بأنها معرفة استشراقية أو شرقية، استشراقية، ينتجها المستشرق «الآخر»، وشرقية، موضوعها الشرق تاريخاً وثقافة ولغة ومجتمعاً وحياة. وجميعها ينطوي على وحدة أو وحدات من المعلومات والمعرفة عن الشرق ينتجها «الآخر» وينشرها بين ملتقيين تضيق وتتسع دائرتهم تبعاً للظروف والشروط المتصلة بعمليتي الإنتاج والانتشار اللتين تتمان في مجتمع أو مجتمعات «الآخر».

ولكن المفارقة المثيرة في هذه المعرفة الاستشراقية أنها تفضي للقارئ عن منتجها «الآخر» أكثر مما تتحدث عن موضوعها لأنها إنتاج دنيوي مرتبط بالعالم الذي أنجبه وبالوظائف التي يؤديها في هذا المجتمع والتي ربما كان من أبرزها خدمة هذا المجتمع في مواجهته لما ينظر إليه على أنه «الآخر» الذي هو، في هذه الحالة، الشرق.

وبالتالي فإن من الأهمية بمكان أن ننظر إلى هذه المعرفة ونتفحصها في سياق إنتاجها وضمن شبكة العلاقات التي تقيمها مع عناصرها المكونة والمسهمة في تشكيلها.

طبيعة المعرفة الاستشراقية

والحقيقة أن أول ما يلاحظه المتفحص لطبيعة هذه المعرفة الاستشراقية أنها معرفة مؤسسة على جهل عريق. فقد كانت بداياتها الأولى والتي استطالت وامتدت نحواً من عشرة قرون قائمة على جهل غريب من نوعه للإسلام والمسلمين محفوز بحس المواجهة، ومبطن بمشاعر العداوة والكراهية لهذا الدين بسبب ما يحمله من خطر على المسيحية ومملكتها الممتدة على شواطئ المتوسط (بلاد الشام ومصر وشمالي إفريقية).

وقد أشار ألبرت حوراني إلى هذا الجهل فكتب في مؤلفه الرائع الإسلام

في الفكر الأوروبي:

«ومع بعض الاستثناءات، فإنّ فكر المسيحيين عن الإسلام، وخلال ألف السنة الأولى أو نحوها من المواجهة، يتّسم بجهلٍ كامل»[1].

وسمى ريتشارد سوذرن القرون الخمسة الأولى أو نحوها منها بـ «عصر الجهل»[2] «Age of Ignorance».

وصنف هذا الجهل في نوعين: جهل «الفسحة الضيقة» «confined space» وجهل «الخيال المنتصر» «triumphant imagination».

«وكان النوع الأول السمة المهيمنة على الموقف الغربي من الإسلام خلال أربعة القرون الأولى بعد عام 700م، وكان الثاني من خلق السنوات الأربعين من عام 1100م وحتى نحو عام 1140 والموقف المميز لها».

ويشرح سوذرن النوع الأول أو جهل «الفسحة الضيقة» فيكتب:

«وهذا من نوع الجهل الخاص بنزيل السجن، يسمع إشاعات عن أحداث في الخارج، ويحاول أن يمنح شكلاً لما يسمع مستعيناً بأفكاره المسبقة. لقد كان الكتّاب الغربيون قبل عام 1100م في هذا الوضع بالنسبة للإسلام. فهم لم يعرفوا فعلياً أي شيء عن الإسلام بوصفه ديناً: لقد كان الإسلام بالنسبة لهم واحداً من بين عدد كبير من الأعداء المهددين للمسيحية من كل الاتجاهات، ولم يكن لديهم أي اهتمام بتمييز عبدة الأوثان الشماليين، والسلافيين،

(1) أنظر: Albert Hourani, Islam in European Thought (Cambridge University Press, Cambridge, 1992), p. 8.

(2) أنظر: R.W. Southern, Western Views of Islam in the Middle Ages (Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1978), pp. 1-33.

وقد تُرجم هذا الكتاب من جانب علي فهمي خشيم عام 1975. ثم من جانب رضوان السيد عام 1983 (المحرر).

والمجريين عن نزعة الإسلام في التوحيد، أو تمييز البدعة المانوية من بدعة محمد. وليس ثمة علامة على أن أحداً ما في أوروبا الشمالية قد سمع حتى باسم محمد، ولكن، الكتاب اللاتينيين، وعلى الرغم من جهلهم، لم يُتركوا تماماً دون مفتاح لمكان المسلمين في المخطط العام للتاريخ العالمي. وقد يسرت التوراة هذا المفتاح»[1].

وكان رأي الأوروبيين في الإسلام في تلك القرون الأربعة: «حصيلة الجهل، ولكنه من نوع معقد على نحو خاص. وكان الناس الذين طوروا هذا الرأي أناساً يكتبون عما اختبروه على نحو عميق، وقد ربطوا بين تجربتهم وبين الأساس المكين المتاح لهم ـ التوراة.

لقد كانوا جاهلين بالإسلام، ليس لأنهم كانوا بعيدين عنه مثل الباحثين الكارولنجيين، بل لأنهم كانوا على النقيض من ذلك، في وسطه. وإذا ما رأوا أو فهموا القليل مما دار حولهم، وإذا لم يعرفوا أي شيء عن الإسلام بوصفه ديناً، فمردّ ذلك أنهم لم يرغبوا بمعرفة أي شيء»[2].

وعندما يلتفت المرء إلى جهل «الخيال المنتصر» الذي ساد بداية فترة الحروب الصليبية التي شنها الغرب المسيحي على دار الإسلام في الشرق، فإنه يلاحظ أن الحملات الصليبية التي وضعت الغرب وجهاً لوجه أمام الإسلام والمسلمين لم تولّد أية معرفة حقيقية عن الإسلام ونبيه وأتباعه.

يكتب سوذرن عن هذا النوع الثاني من الجهل فيقول:

«لقد رأى الصليبيون الأوائل، وأولئك الذين تبعوهم مباشرة إلى فلسطين، وفهموا، وعلى نحو غير عادي، القليل من المشهد الشرقي. ذلك أن النجاحات المبكرة لم تشجع أي ردود أفعال آنية

(1) المرجع السابق، ص ص 14 ـ 15.

(2) المرجع السابق، ص 25.

باستثناء ردود أفعال النصر والاحتقار. ولكنها جعلت كذلك دين الإسلام ومؤسّسه وللمرة الأولى مفاهيم مألوفة في الغرب. وقبل عام 1100 لم أعثر إلا مرة واحدة على ذكر لاسم محمد في الكتابات الوسيطة خارج إسبانية وجنوبي إيطالية. ولكن ومنذ نحو عام 1120 كان لدى كل واحد في الغرب صورة ما عما عناه الإسلام وعما هو محمد. وكانت الصورة واضحة على نحو متألق. ولكنها لم تكن معرفة وتفاصيلها كانت حقيقية عرضاً. لقد كان مؤلفوها ينعمون بجهل الخيال المنتصر»[1].

وثاني ما يلاحظه الباحث في طبيعة المعرفة الاستشراقية أن موضوعها وهو الشرق وأهله تاريخاً وثقافة ومجتمعاً مغيّب ومفتقد، وأن صلتها به صلة واهية. ويكفي المرء أن يتتبع صورة الشرقي في الكتابات الاستشراقية حتى يتبين مقدار ما يكنه المستشرق من احترام لموضوعه من جهة، ومقدار ما تنطوي عليه هذه الكتابات من عنصرية صارخة تبعث على الأسى من جهة أخرى. يكتب رضوان السيد عن صورة الشرق في الوعي الغربي ولا سيما لدى المستشرقين فيقول:

«إن المثقفين الغربيين (والمهتمين منهم بالشرق على الخصوص) ميّزوا الشرق بصورة متخيلة إرضاءً لميول ومصالح وأحلام، وتمييزاً له عن الغرب الذي يبقى هو بدوره مفهوماً غائماً شديد العمومية. والدليل على ذلك أنه في ظل هذا المفهوم للشرق ظهرت رؤى أنتروبولوجية وإثنية وفكرية تحوّل الشرق هذا إلى حقل تجارب لفروض ونظريات متخلفة من وجهة نظر تاريخ العلوم وفلسفتها، ومن وجهة نظر علوم الحياة والاجتماع. لقد ظهر العرق السامي بخصائصه الخُلقية والعقلية فظهرت في المقابل الإثنياتُ الأخرى. وبرز في هذا المجال إرنست رينان وجوتييه وجوبينو. ومع ماكس فيبر وعلم الاجتماع الوظيفي وأنثروبولوجيا المجتمعات البدائية، والرؤية الماركسية لما

(1) المرجع السابق، ص ص 27 ـ 28.

سمّي نمط الإنتاج الآسيوي، برزت فرضية المجالات الثقافية المتمايزة في العالم؛ تلك التي طوّرها استشراقياً كارل هينرش بيكر وشيدر؛ وبلغت ذروتها في الدراسات الإسلامية على يد ليفي ديللافيدا وجوستاف فون غرينباوم»[1].

وبالتالي فإن الشرق نادراً ما يُقصد بوصفه مصدراً للمعرفة عن نفسه، أو عن تاريخه، أو ثقافته أو أدبه، بحجة كونه داخلياً تأسره الذاتية وتبعده عن دائرة الموضوعية objectivity واللاانحياز impartiality التي ينفرد الغربي بوصفه خارجياً غير منحاز في سكناها والتربع على عرشها. والشرق مهم وما يتصل به مهم بمقدار صلته بالغرب واهتماماته ومصالحه وأهوائه وليس له وجود مستقل بنفسه ولا يمكن النظر إليه من خلال منطقه الخاص به، أو نظامه الذي يحكم أي وجه من وجوه حياته أو وجوده.

وهكذا فإن اهتمام الغرب في دراسته للتراث اللغوي والديني للشرق قد انصرف إلى تلك الجوانب المتصلة بالأراضي المقدسة والتوراة وأسفارها وترجماتها، أمام الجوانب الأخرى المتصلة بتاريخ الشرقيين ومواريثهم وثقافاتهم ومجتمعاتهم فقد درست لتؤكد طبيعة الهوية الأوروبية التي تقف على النقيض من الهوية الشرقية في كل وجه، فهي الإيجاب برمته مقابل السلب برمته والذي يمثله الشرق.

وثالث ما يمكن ملاحظته في هذه المعرفة الاستشراقية أنها قد ارتبطت بمنتجها، وعلى نحو شامل، ارتباطاً عضوياً وعبرت أساساً عما يريد أن يعرفه، أو يؤكده، أو يلفقه، أو يخلقه، ليسوغ تحت مظلته كل أفعاله تجاه الشرق. لقد كانت هذه المعرفة مظلة أيديولوجية لكل ما ارتكبه الغرب بحق الشرق تسوغه بشتى الذرائع التي يغلب عليها التفكير العنصري المشروخ. وكما حاول إدوارد سعيد أن يدلل في كتبه **الاستشراق** (1978)، **قضية فلسطين** (1979)، **تغطية الإسلام** (1981)، **والثقافة والإمبريالية** (1993)، وغيرها فإن هذه

---

(1) رضوان السيد، «الاستشراق والمستشرقون بين الغلو والمغالاة»، ص ص 190 ـ 191.

المعرفة كانت شريكة متواطئة للإمبريالية الأوروبية في توسعها في سائر العالم في القرنين الماضيين. حيث وظفت في مواجهة الغرب لسائر العالم ولا سيما الشرق، وأسهمت في تدبره واحتوائه واحتلاله واستغلاله وقمع تطلعات أهله ليبقى باستمرار مجرد كوكب تابع للحواضر الغربية مراكز القوة والمعرفة.

ورابع ما يلاحظه المرء في هذه المعرفة الاستشراقية أنها لا تنهض لأي مقارنة مع نظيراتها ولا سيما المتصلة بالآخر الأوروبي. ففضلاً عن كونها أبعد ما تكون عن الموضوعية، ومحفوزة أساساً بدوافع الهيمنة والسيطرة على الآخر، وحاملة لجملة من التضمنات الأيديولوجية المريضة، فإنها لم تحقق أي فتح معرفي يمكن أن يسجل لها، بل كانت في أغلب الأحيان مجرد توسّع تطبيقي للون معرفي غربي، ينتمي إلى طبقة أدنى. فمؤلفات الكثير من المستشرقين، وإن بدت في ظاهرها متقدمة منهجياً، متخلفة معرفياً عن الكثير مما أنتجه الغرب في الحقول المعرفية الإنسانية نفسها والمتصلة بالمجتمعات الغربية نفسها، وحسب المرء أن يقارن بين كتاب يرصد تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، أو الأدب العربي في زمن ومكان معينين، مع تاريخ آخر لفلسفة قومية أوروبية، أو أدب أوروبي قومي، حتى يتبين المسافة التي تفصل بينهما معرفياً ومنهجياً. ذلك أن الغالب في هذه المؤلفات أنها تقوم على أساس واهن من معرفة اللغات الشرقية، وفهم مغرض قاصر خارجي للإسلام وثقافاته الغنية المختلفة عبر الزمان والمكان، وهما غير كافيين لتحقيق أي إنجاز على أي صعيد. وإن احتج بعضهم بأن شهادة الشرقي في المعرفة الاستشراقية وآراءه غير مقبولة لتخلفها الناجم عن تخلفه، فإن شهادةً لواحد من كبار مستشرقي الجيل القديم ربما كانت كافية في هذا الموضع. يكتب برنارد لويس عن الوظائف والمهمات التي يسندها المجتمع الغربي للمستشرق وعن كفاءته في أدائها فيقول:

«فالمستشرق الكلاسيكي كان قد تربّى في أحضان علم اللاهوت والفيلولوجيا وأحياناً علم التاريخ. وفجأة راحوا يطلبون منه أن يتحمل مسؤولية السياسة الحديثة والاقتصاد والمجتمع. وقبل المستشرق بذلك طوعاً أو كرهاً وراح يتدخل في كل شيء ويناقش

كل شيء من المعلقات الجاهلية إلى الصناعة البترولية والبنك الحديث، وكان يتحدث عن كل ذلك بالهيبة العلمية نفسها، ولكن ليس بالكفاءة نفسها للأسف»[1].

وعندما يلتفت المرء إلى وظيفة المعرفة الاستشراقية، أو مجموعة الوظائف التي أدّتها خلال تاريخها الطويل، فإنه يلاحظ وبكل أسف، وعلى الرغم من تقديره لجميع الجوانب الإيجابية التي تنطوي عليها بعض الأعمال الفردية التي أنتجها المستشرقون متحدين بذلك تيّار التقليد الجارف للاستشراق، جملة من الأمور التي ربما كان من أبرزها:

1 ـ أن هذه المعرفة الاستشراقية لم تقدّم على وجه الإجمال، وعلى نحو مباشر، أية خدمة حقيقية لموضوعها الذي هو الشرق والشرقيون. وبدلاً من أن تسهم، بوصفها معرفة إنسانية، في الارتقاء بأي وجه من وجوه حياة الشرقيين، فإنها في الغالب كانت وبالاً عليهم، لأنها لم تستخدم إلا للسيطرة على مقدّراتهم، واحتوائهم، واستغلال خيراتهم، وربما سلبهم كل ما يحفظ عليهم إنسانيتهم. فقد وظِّفت أساساً من أجل خدمة منتجها الذي أفاد منها أية إفادة في مواجهته للآخر الذي كان الشرق: يغزوه حيناً، ويحتله حيناً، ويستغله حيناً ثالثاً، ويحبط مساعيه نحو التقدم حيناً رابعاً، ويحدّ من طموحاته في بناء مستقبل أفضل لأبنائه حيناً خامساً، مما يمكن التدليل عليه بإسهاب في التاريخ الحديث لعلاقة الشرق بالغرب ولا سيما في القرنين الأخيرين.

2 ـ أن هذه المعرفة الاستشراقية لم تسهم، ولو بتواضع، في تحسين العلاقات المتبادلة بين الشرق والغرب؛ وعلى الرغم من أن الناس يكونون عادة أعداء ما يجهلون، وأن المعرفة بتبديدها للجهل يمكن أن تبدد العداوة كذلك، فإن المعرفة الاستشراقية لم تسهم إلا في تأجيج نار العداوة والبغضاء والكراهية تجاه الآخر، بل إنها في حقيقة الأمر خلقت منه صورة نقيضاً في

(1) برنارد لويس، «حالة الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط»، في: **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ص 139.

كل وجه للغرب الذي سعى إلى تأكيد هويته إيجابياً من خلال إسقاط كل الصفات السلبية على «الآخر» الشرق. وهكذا حاولت هذه المعرفة ترسيخ صفات العقلانية، والديموقراطية، والمجتمع المدني، والجدّ، والنظام، والحضارة في حديثها عن «الأنا» الغربي، مقابل صفات العاطفية، والاستبداد، والمجتمع التقليدي، والكسل، والفوضى، والبربرية في حديثها عن «الآخر» الشرقي، بل إن هذه الصفات السلبية عُزيت في نهاية المطاف إلى الإسلام منبع كل الشرور التي تسود المجتمع الشرقي.

ولعل آخر فصول هذا الدور السلبي الذي أدّته هذه المعرفة ما نشهده مؤخراً من سعي الاستشراق بكل مؤسساته القديمة والحديثة إلى وضع الإسلام في مواجهة الغرب، بديلاً عن العدو الشيوعي الذي انهارت مقاومته بانهيار الاتحاد السوفياتي وكتلة الدول الاشتراكية، يتخذه عدوّاً يسعى إلى احتوائه بشتّى السبل، ولا سيما بعد أن صُوّر على أنه موطن الإرهاب، والأصولية، والكراهية للآخر الغربي. وما رواج حديث صُنّاع القرار في المجتمعات الغربية عن «**صدام الحضارات**» وعن ضرورة حماية الأنموذج الغربي من التهديد الذي تمثله الحضارات الأخرى وبخاصة الحضارة الإسلامية إلا مؤشر واحد على الدور الخبيث الذي تؤديه هذه المعرفة في بث سوء التفاهم بين الشرق والغرب وتعزيزه والترويج لمناخ المواجهة التي ستنتهي حتماً بغلبة القوي/ الغرب الذي يريد أن يكون السيد الأوحد في ظل ما يسمى بالنظام العالمي الجديد New World Order، وهيمنة نزعة العولمة التي تيسّر للغني والقوي سوقاً لا حدود لها، ومواد أولية رخيصة، وأيادي عاملة بخسة، وأنظمة وقيوداً بيئية مرنة لا تعيق الاستثمار الواسع للشركات الكبرى التي باتت المحرك الأكثر أهمية للسياسة الدولية.

ولكن عقب أخيل الذي يكمن فيه مقتل المعرفة الاستشراقية بوصفها معرفة عن «الآخر» هو استبعادها الذي يكاد يكون مطلقاً لهذا الآخر من فسحة إنتاجها ونشرها، على الرغم من أنه يفترض به أن يكون في المركز منها ما دامت قد اتخذته موضوعاً لها. ولكن واقع الحال أنها تنتج وتنشر بمعزل تام

عنه، فهي تتجاهله أولاً بوصفه موضوعاً Subject matter لها. على الرغم من أن طبيعة المادة المدروسة هي التي تحدد عادة الطريقة الأمثل لتدبرها فإن الغالب على سلوك منتجي المعرفة الاستشراقية أنهم يقيسون كل شيء شرقي بمقاييسهم، ويسقطون عليه معاييرهم، وبالتالي فإن حكمهم عليه إيجاباً أو سلباً إنما يكون بمدى اقترابه أو ابتعاده عن الأنموذج الغربي السامي والذي هو المثال والمآل بالنسبة لأهله: المثال الذي ينبغي أن يحتذى، والمآل الذي يجب أن ينتهي به كل مسعى شرقي في طريق التنمية والتطور والتقدم والحداثة. وهي تتجاهله ثانياً بوصفه متلقياً لها لأنها، إلا في القليل أو النادر جداً، تنتج عادة بلغة غير لغته، وأطر مرجعية غريبة عنه، وبحساسية قد تنافي حساسيته، بل ربما لا تبالي بوجوده أو بقيمه أو بمعاييره أو أذواقه أو رغباته أو تطلعاته أو مطامحه. وقد تُقدم أحياناً على انتهاك حرماته وتدنيس مقدساته والعبث بكرامته.

والأهم من ذلك كله أنها تستبعده شريكاً لها في إنتاج المعرفة المتصلة به، ولذا فإننا نادراً ما نرى منتجي هذه المعرفة من الخارجيين يصدرون جزئياً أو كلياً عما ينتجه الداخليون من بحث ودراسات وكتب ومقالات عما يتصل بهم. وعلى الرغم من أن بعض منتجي هذه المعرفة من الخارجيين يعتذرون عن تجاهلهم المقصود أحياناً لما ينتجه الداخليون بصعوبة الحصول على المراجع الشرقية، أو بتدني مستواها (مما يعكس النظرة العنصرية المحكومة بعقدة التفوق)، أو تخلف مناهجها، وغير ذلك، فإن معظمهم ينظر باستخفاف إلى ما يكتبه الداخليون حتى عندما يكون ذلك متيسراً بلغة أجنبية يعرفونها، فاللغات الشرقية ولا سيما العربية، لم تتخذ بعد لغة بحث وتنقيب في الأوساط الاستشراقية ومنتجو المعرفة الاستشراقية من الخارجيين لا ينفقون وقتاً وجهداً كافيين في التنقيب عن المعلومات والمعرفة في المكتبة الشرقية (أي في مجموع الكتب المدونة باللغات الشرقية) لسبب في غاية البساطة هو أن معرفتهم بهذه اللغات لا تسمح لهم بالمراجعة السريعة المجدية للباحث الحريص على وقته وجهده، والمستشرق قد يستغرق أسابيع عدة في قراءة كتاب أو مرجع متيسّر بلغة شرقية، وربما كان بحاجة إلى مساعدة حتى

يستقيم له فهمه لهذا الكتاب أو المرجع، الأمر الذي يجعله يلجأ إلى الاكتفاء بذكره في حواشيه وبيبليوغرافيته وتجاوزه بأحكام سريعة تسوغ صنيعه الذي كان يمكن أن يوبَّخ عليه لو أنه كان يكتب في حقل معرفي آخر غير الدراسات الشرقية، من مثل الدراسات الفرنسية أو الألمانية أو الإيطالية أو الروسية، لأن فعله هذا غير مقبول في أي تقاليد بحثي جامعي يحرص على الحد الأدنى من احترام الذات.

ومعنى هذا أن ثمة حاجة ماسة لإنشاء تقليد ثقافي بديل عن المعرفة الاستشراقية الذي لا يرقى بوضعه الحالي إلى الطموحات الإنسانية في معرفة النفس أو معرفة الآخر، ولا سيما أن المعرفة الإنسانية، كما أصبح واضحاً فيما تقدم من سطور، لا تكون معرفة حقيقية جديرة باسمها دون أن تكون مؤسسة على الشراكة بين الأنا والآخر. وبعبارة أخرى ثمة حاجة ماسة إلى «استشراق جديد» يستند إلى أسس تحكم إنتاجه من جهة مثلما توجه مقاصده من جهة أخرى.

وأول هذه الأسس هو قيام الاستشراق الجديد على مبدأ الشراكة المعرفية بين جميع منتجي المعرفة المتصلة بالشرق بصرف النظر عن قومياتهم وأجناسهم وأديانهم ولغاتهم. ويقع على رأس هؤلاء «الداخليون» أنفسهم موضوع الدراسات الشرقية أو «الشرقيون»، وهناك «الخارجيون» الذين يشملون الأوروبيين الجار الأقرب للشرق، والآسيويين، والإفريقيين، والأستراليين، والأمريكيين اللاتينيين فضلاً عن الشريك الأمريكي الشمالي الذي يحاول اليوم تدويل، أو بالأحرى عولمة، الدراسات الشرق أوسطية على نحو ييسر له الهيمنة على برامجها وتوظيفها لتعزيز مكانته في ظل ما يسمى بالنظام العالمي الجديد[1].

والمرجو من هذه الشركة زعزعة المركزية الغربية المهيمنة على

---

(1) د. عبد النبي اصطيف، «الاستشراق الأمريكي من النهضة إلى السقوط»، **المستقبل العربي**، بيروت، العدد 233، تموز 1998، ص ص 39 ـ 41.

الدراسات الاستشراقية الراهنة، وإفساح المجال أمام أطراف أخرى للإسهام في تشكيل التقليد الجديد الذي ينبغي أن توظف حصيلته في خدمة الإنسان بصرف النظر عن هويته أو جنسه أو دينه أو نوعه، ولا سيما أن هذه المعرفة نتاج جهود شركاء كثيرين من الشمال والجنوب، والشرق والغرب، وليس ثمة من مسوغ لاحتكار حصيلتها من قبل شركاء معنيين وتوظيفها لخدمة مصالحهم الآجلة والعاجلة على حساب شركاء آخرين وبخاصة الداخليين أنفسهم.

وفضلاً عما تقدم فإن من الضروري توجيه إنتاج هذه المعرفة على نحو يحقق جملة من المقاصد الإنسانية النبيلة والتي ربما كان من أهمها:

1 ـ الإسهام بالارتقاء بمختلف وجوه حياة «موضوعها»، أي الشرقيين أنفسهم. فمن العبث بحق أن نفكر بإنتاج معرفة إنسانية، وننفق في سبيل ذلك الجهد والوقت والمال ثم لا نفكر فيما يمكن أن تقدمه من خدمة لموضوعها الإنساني، أو فيما يمكن أن تسهم به من فهم لماضيه، واستيعاب لحاضره، وضمان لمستقبله. أما أن يكون هذا الموضوع آخر من يفيد من هذه المعرفة، أو أن تتخذ، كما هو عليه الحال الآن، أداة لاحتوائه، وتدجينه، واستغلاله، والتحكم بمقدراته، وسلب ثرواته، فإن ذلك يعد جريمة أخلاقية لا تغتفر مهما كانت دوافعها، أو مسوغاتها، أو ظروفها، ولا يستطيع المستشرق أن يزعم أن غرضه من إنتاج المعرفة المتصلة بالشرق هو الحقيقة، أو العلم، أو المعرفة، بصرف النظر عن وجوه توظيفها فهذا ليس من شأنه، ولا يعنيه في شيء. ذلك أن المعرفة لا ينبغي بحال أن توظف إلا في خدمة الإنسان فهو منتجها وموضوعها وغايتها.

2 ـ الإسهام في تعزيز التفاهم بين الأمم والشعوب، ولا سيما بين الشرق والغرب ذلك أن الإنسان يكون عادة عدو ما يجهل أو من يجهل، والمعرفة يمكن أن تبدد العداوة بتبديدها للجهل، ولما كانت المعرفة الاستشراقية الراهنة مؤسسة على الجهل ذي التاريخ الطويل فقد قادت إلى العداوة بين منتجها (الغرب) وموضوعها (الشرق)، ولذا فإن من المرجو من المعرفة الجديدة عن الشرق، أو من الاستشراق الجديد القائم على الشراكة

المعرفية، أن تكون المدخل السليم لبناء علاقة سليمة بين الشرق والغرب وتعزيز التفاهم بينهما، وليس إذكاء الحقد والكراهية والشكوك والمخاوف بين الفريقين، والإرهاص بصدام بين حضارتيهما.

صفوة القول

الاستشراق (أو تلك المعرفة التي ينتجها «الآخر» عن الشرق عامة، والشرق العربي خاصة: تاريخاً وثقافة، ومجتمعاً) يظل، مهما بالغ المرء في موقفه الإيجابي منه، ومهما أسرف في تقديره لإنجازاته المعرفية في الجانب الأكاديمي والبحثي منه، منتَجاً ثقافياً إنسانياً محكوماً بظروف المواجهة بين منتجها (الغرب) وموضوعها (الشرق) وبمواقف طرفي هذه المواجهة، وأهوائهم، وأفكارهم المسبقة كلٍّ عن الآخر، ومصالحهم الدنيوية في عالم تحفزه المصالح أكثر مما تحفزه القيم والمثل والمبادئ. إنه معرفة دنيوية منغمسة تماماً في الظروف والشروط المادية والمناخات السياسية والأيديولوجية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية لإنتاجها، وقد كانت بسبب فيروس القوة والسلطان الذي داخلها وَبالاً على موضوعها عندما وُظِّفت من أجل احتوائه واستغلاله والهيمنة عليه وعلى مقدراته والتحكم بمصائره وإحباط تطلعاته نحو مستقبل أفضل. أي أنها، على خلاف ما يتوقعه المرء عادة من المعرفة، لم تقدم أية خدمة لموضوعها (الشرق) ولم تسع إلى الارتقاء بأي وجه من وجوه حياة أفراده (الشرقيين)، أو إلى خدمة قضية تنمية مجتمعاتهم وتقدمها وتطورها. وكانت حصيلتها مأساوية في مجال العلاقات الإنسانية بين الأمم والشعوب والثقافات المختلفة، وبدل أن تسهم في خلق تفاهم ما بين الشرق والغرب قائم على أسس مكينة من الفهم والاحترام المتبادلين، كانت وللأسف من أكبر المسهمين في تعزيز سوء التفاهم الذي يهيمن على هذه العلاقة.

ومعنى هذا أن حل أزمة الاستشراق الراهنة لا يمكن أن يتم إلا من خلال خلق بديل جذري لهذا التقليد الثقافي الملوث بفيروس السلطان والمنتج في مناخ المواجهة - بديل يرقى للمقارنة مع ما ينتج من معرفة خاصة بالأمم والشعوب والمناطق الأخرى.

وبالطبع فإن خلق التقاليد الثقافية لا يمكن أن يتحقّق بين عشية وضحاها. ولكن انتظار خلق هذا البديل ينبغي ألا يطول، فالزمن لا يخدم المتقاعسين، ولا يتحوّل إلى قوة إيجابية تقف إلى جانب الإنسان إلا بالعمل الجاد والمخلص. كذلك فإن مهمة خطيرة كهذه لا يمكن أن تترك للآخرين ولمبادراتهم، بل يجب أن ينهض بها أساساً الداخليون من الشرقيين أنفسهم والذين يشكلون موضوع الاستشراق ولا سيما أنهم من ينبغي أن يقطفوا ثمار هذا البديل، أو ما سميته بالاستشراق الجديد. إن على الشرقيين، وبخاصة أولئك المعنيين بعملية إنتاج المعرفة عن الشرق، أن يبادروا إلى الأخذ بزمام المبادرة وتولي المسؤولية كاملة في إنتاج كل ما يتصل بتاريخهم ومجتمعاتهم وثقافاتهم من معرفة، وألا يعتمدوا كل الاعتماد، أو جلّه، على «الآخر» ـ الغربي بشكل خاص ـ في إنتاج هذه المعرفة، لأنهم عند ذلك يغامرون، إن لم يكونوا يقامرون، بأمنهم واستقرارهم ومستقبلهم، والأمن الحقيقي هو الأمن المعرفي الذي يكفل المعرفة التي يحتاجها الشرقيون لفهم ماضيهم، واستيعاب حاضرهم، وبناء مستقبلهم.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الأمير في دولة القراصنة

رحلة الأمير لودفيغ هيرمان فون بوكلير - موسكاو إلى تونس (١٨٣٥)

مصطفى النيفر

المستشرق في مرآة الاستشراق

لن نضيف جديداً بتأكيدنا أن الاستشراق بمختلف مدارسه وتياراته ومراحل تطوّره إنما يكشف عن عقلية الدارس بقدر ما يضيء ملامح المدروس. فقد أثار الاستشراق الحديث [1] أشكالاً مختلفةً من ردود الأفعال. كان أولها الرفض الغاضب ثم سرعان ما أعقبه الرد السجالي، ثم الرد المسلّح بالعدّة العلمية الاستشراقية ذاتها. ولا يزال الاستشراق يَرِدُ عبر موجات وأشكال متعددة تعدد المناهج الأكاديمية المتعاقبة وشبكات التحليل المطروحة لاحقاً. بدأ الاستشراق كامتداد للمشروع الحداثي الذي صاغه فرنسيس بيكون عندما اعتبر أن سيطرة الإنسان على الطبيعة تمتد بقدر امتداد معارفه. وبما أن المجتمعات «الأخرى» بشرقها العربي الإسلامي وصينها وهندها وفارسها... مؤهلة كجزء من الطبيعة، للرضوخ لسلطة أوروبا المتوثّبة، كان من الضروري جمع أكبر قدر ممكن من المعارف عن هذه الشعوب لغةً وديناً وثقافةً وسياسةً وتاريخاً وجغرافية.

(1) يشير سوذرن R. S. Southern في كتابه عن تاريخ المجامع أن مجمع فيينا بقراره تأسيس كراسٍ لدراسة اللغات العربية واليونانية والعبرية والسريانية، قد أعطى إشارة الانطلاق للدراسات الاستشراقية Histoire des conciles. Editions du Seuil. Paris 1962, p. 83

وكما كان المستشرقون أجيالاً وموجات، فهم كذلك أنماط بشرية شتى حسب البواعث التي حرّكتهم والآفاق التي يسعون إليها. فهناك الاستشراق الأكاديمي في خدمة برنامج سياسي لدولة محددة. في هذا الشكل يُتْقن الدارس لغة المجتمع المدروس، وقد يؤلف كتباً لتعليم لغته أو يترجم بعض آثاره الأدبية القيمة، كما قد يحبّر بيانات الجيش الغازي. ولهذا التيار ممثلوه في كل بلد يتصوّر أن له مصالح في الفضاء العربي الإسلامي. وهناك تيار استشراقي آخر يمثّله بعض الأدباء والرحالة (أو الأدباء ـ الرحّالة) الذين لم يكونوا في الأصل يعملون في مؤسسة أكاديمية ولم يصاحبوا أو يرتادوا أو يستكشفوا لحساب جيش غازٍ أو شركة مناجم. يبحث هؤلاء في الأصل عن الفرار من عالم يخنقهم ويتصورون أنهم في عصر الثورة الصناعية والعقلانية الخانقة سيجدون في الشرق العربي الإسلامي أو في مجاهل إفريقيا أو في أي حضارة من الحضارات القديمة ما يفتقدونه في مجتمعاتهم. يتعقّب هؤلاء سراب السعادة الرومنطيقية أو مصدر إلهام يحرّك قريحة نضبت. علّهم يغرون بكتاباتهم الناشر والقارئ فيقبل على مذكّرات رحلة أو ديوان شعر. وهناك صنف ثالث غير الأكاديميين العاملين لحساب دولهم وغير الأدباء الباحثين عن مصدر إيحاء أو موضوع كتابة، وهم الصنف الضائق بعالم مصنّع ومعقلن أغلقت فيه أبواب المغامرة. وقد يلحق هذا الصنف بالقسم الأول أو الثاني عرضاً وبشكل مؤقت، فيتعاون مع سياسيي بلاده (أو غيرهم) أو يكتشف أثناء رحلاته «قدرات كتابية» فيسجّل انطباعاته مضيفاً أعماله إلى التراث الأكاديمي.

ولكن مهما اختلفت التيارات وتباينت الشخصيات فإن قاسماً مشتركاً يجمع بين آثار كل «المستشرقين» وهي مساهمتهم في نحت ملامح الشرق وفق مخيلتهم، بما تحتويه هذه المخيّلة من رغبات ومخاوف أي من فنتزمات وفوبيات. فكل إنسان، مهما تلفّع بالموضوعية والحياد العلمي، لا يدخل مجال البحث العلمي بِكْراً، بل يلجه وله من العمر عمر الأحكام المسبقة السائدة في مجتمعه. لذلك حفلت الكتابات «العلمية» الاستشراقية بالصور النمطية عن الإنسان الشرقي كما يتوقّعه الغرب أو كما يريده أن يكون. أراد الاستشراق، بكل تياراته وممثّليه، أن يكون الدارس المترفّع المتعالي المنكبّ

على دراسة الشرقي انكبابه على أي موضوع بيولوجي أو فيزيائي. ولذلك لم يوجد «استغراب» يدرس من خلاله الشرقي دارسه الغربي[1]. ولأن الطرفين غير متكافئين لم يكن ذلك بالوارد على خاطر مجتمع غربي يعتبر كل الوجود (بما فيه الإنسان الآخر) موضوعاً لمعرفته العلمية وبالتالي لسيطرته.

ولكن إن أفلح الاستشراق في نهاية الأمر في إقناعنا بأننا لسنا سوى ما يراه هو فينا، فلا أقل من أن نستفيد منه في الاطلاع على شخصية المستشرق ـ الدارس الذي صمم وخطط ثم رسم ملامح الشرقي. وبما أن مصيرَي الغرب والشرق متلازمان، فلنعكس الصورة ولنحاول تفكيك آلية تفكير المستشرق، لا لنعرف الشرقي بل لنفهم المستشرق الغربي.

أول ما يلمس في كل آثار المستشرقين (أكاديميين أو سياسيين أو أدباء أو رحالة مغامرين) قناعتهم العميقة الراسخة بأن عملهم علمي بكل ما تحمله عبارة العلم في الغرب من دلالة الدقة والصحّة. ورغم إقرار البعض بأنهم يلجون مجالات جديدة، فإنهم يعتبرون أن قليلَ معرفتهم صحيح، وأن مناهجهم الجديدة ستكشف لهم، إن عاجلاً أو آجلاً، البقية الباقية من الطلاسم المجهولة التي عجز المدروسون (أي منتجو الحضارة ذاتها) عن فهمها.

عن هذه القناعة تتفرع صفة أخرى نجدها عند كل المستشرقين، وهي الإحساس بالتمايز عن الحضارة المدروسة. فالعلم يقتضي الموضوعية أي انفصال الدارس عن موضوع دراسته وتعاليه عليه. وبين التمايز والامتياز (التفوق) خطوة صغيرة سرعان ما يقطعها المستشرق بيسر مسلّحاً بإحساسه المبدئي بأنه ممثل أعلى مراحل التطور الحضاري. يقف الدارس في أعمال المستشرق منفصلاً عن المدروس، وهو نتيجة لذلك (أو في نفس الوقت) أرقى منه. وبما أن أوغست كونت يعتبر المرحلة الوضعية أعلى مراحل التطور الإنساني يقف الشرقي ثابتاً في أولى مراحله. وكما يفتخر الطبيب ببقائه على

---

(1) انظر Edward Saïd. L'orientalisme (l'orient créé par l'occident). Edition Seuil. Paris 1978. الباب الأول: مجال الاستشراق، الفصل الأول: معرفة الشرقي.

قيد الحياة رغم معاشرته للمرضى، نلمس في كتابات الرحّالة إشارات إلى أن الانغماس في الحياة الشرقية لم يصحبه أي اختلاط، وأن الدارس نجح في تحصين نفسه ضد عيوب ونقائص الشرقيين. وحتى الملامح الشرقية التي قد تثير الإعجاب والتعاطف فإنها سرعان ما تُخفّف وتُلَطّف وتُعدّل بأحاسيس الشفقة أو التحسّر، أو الإشارة إلى أن الشرقي يعيش نعمة لا يقدّرها حقّ قدرها.

وعن الإحساس بالتمايز والتفوق وما يصحبهما من قناعة بأن الشرقي أقل مدنية من الغربي، يدعّم المستشرق جملة المقولات الصريحة أو المبطنة والنابعة في أغلبها من أفكار مسبقة. فالشرقي عاطفي شهواني دموي مندفع عنيف (ولا يرضخ بالتالي إلا للقوة) فوضوي كسول وخامل قَدَري محافظ (بالمعنى السلبي للكلمة). إنه «الآخر» الذي يبرز إيجابيات الهوية الغربية ويبرز تفوقها ويعلله. وفي المقابل فإن الغربي عقلاني رصين متثّبت مفكّر منظّم عامل ونشط جريء. كرم الشرقي سرف، وشجاعته تهوّر، شاعريته خيال غير واقعي، وسجاياه كلها سلوكيات فرضتها عليه بيئته، وحتى علومه وتشريعاته هي من فضل حضارات سابقة عليه أخذ منها ولم يطوّرها بل ربّما شوهها. وحصيلة كل ذلك أن الاستشراق صاحب فضل على الشرقي، إذ يكشف له عن نفسه التي بين جنبيه والتي لا يعرف عنها شيئاً، ويمنّ عليه بإطلاعه على جذوره التي لا يعرفها أو لا يقدّرها حق قيمتها. وبذلك يحقق الاستشراق هدفين، معرفة الشرق لكي يتمكّن من السيطرة عليه، وإقناع نفسه بأنه باعث كل الحضارات السالفة بل ووارثها كلها[1].

سميلاسو من أوروبا إلى إفريقيا

لا يخرج الأمير هرمان فون بوكلير ـ موسكاو Fürst Ludwig Herman von Pükler-Muskau وأعماله عن اللوحة التي رسمناها آنفاً، بل إنه قد يعدّ (وعن جدارة) أنموذجاً تاماً للرحالة المستشرق. فرغم جهله باللغة العربية، وعدم انتمائه لدولة ذات مطامح وأطماع شرقية (آنذاك) فقد توفرت فيه الذهنية

(1) مصدر سابق ص‌ص 144 ـ 146.

وأغلب السجايا التي أشرنا إليها آنفاً. من ناحية أولى تجوّل الرجل من الجزائر إلى تركيا عبر تونس ومالطا ومصر والشام وفلسطين. فكانت أعماله مراجع الغربيين اللاحقين لمعرفة هذه الأجزاء من الشرق والمتطلّعين للإطلال على هذا العالم «الغريب» و«الساحر». ومن ناحية ثانية فإن كتابه المخصص للقسم الشمال إفريقي من رحلته (الجزائر تونس مصر) تحول عن غير قصد منه إلى وثيقة «تاريخية ـ علمية» يرجع إليها المؤرخون اللاحقون للكتابة عن تلك الفترة. وقد اعتمد مؤرخون وجغرافيون فرنسيون محدثون كتاب بوكلير موسكاو مرجعاً أساسياً لفهم جغرافية وتاريخ تونس في تلك الفترة. وفي هذا الإطار صدرت الترجمة العربية للأقسام الثالث والرابع والخامس من رحلته «سميلاسو في إفريقيا» Semilasso in Afrika المخصص لتونس[1]. ومن ناحية ثالثة فإن شخصية وعمل الأمير بوكلير تعد أنموذجاً معبّراً من نماذج المستشرقين الذين وجدوا في الشرق ما يسعى إليه الأوروبي فدعّموه بملاحظات ميدانية، ثم ساهموا في ترسيخها لدى مواطنيهم، ثم وفي فترة

(1) بوكلير ـ موسكاو: سميلاسو في إفريقيا (رحلة أمير ألماني إلى الإيالة التونسية في سنة 1835). ترجمة منير الفندري. نشر المؤسسة العربية للترجمة والتحقيق والدراسات «بيت الحكمة». تونس 1989. وفي مطلع هذه الترجمة ورد التنبيه التالي من الناشر: «يُعْتبر كتاب سميلاسو في إفريقيا وثيقة هامة تتضمن معلومات إثنولوجية واجتماعية وأنتروبولوجية. وهو على هذا الأساس معين ثري يفيد المؤرخ ودارس المجتمع العربي في القرن التاسع عشر، ولهذه الأسباب سعت مؤسسة بيت الحكمة إلى تعريبه ونشره. لكن صاحب هذا الكتاب لم يلتزم حدود الوصف والعرض العلمي، بل ضمّن بحثه أحياناً نظرياته الخاصة في تفسير الظاهرة الدينية عامة والديانة الإسلامية خاصة. مع ما في ذلك من انحياز عقيدي لديانته التي يقابل بها ما يزعمه من تعصّب المسلمين. ولئن كانت الأمانة العلمية تقتضي إثبات الوثيقة على علاّتها، فقد رأينا أن لا ننشر ما لا فائدة توثيقية في نشره. كما رأينا أن لا نتصدى لمناقشة المؤلف بخصوص نظرته إلى الدين الإسلامي لأن كتابه ليس بحثاً في العقيدة فيُرَدّ عليه من هذا الوجه. وما أتى الحديث عن العقيدة إلا استطراداً، وهو استطراد لا يفيد دارس المجتمع العربي الإسلامي وإنما يترجم عن تصوّرات صاحب الكتاب الشخصية». ص 9.

لاحقة تحوّلوا إلى مصدر من مصادر الشرقيين أنفسهم لمعرفة أنفسهم (من خلال اللوحة الاستشراقية).

ولد الأمير لودفيغ هرمان فون بوكلير ـ موسكاو سنة 1785 في عائلة أرستقراطية ثريّة في سكسونيا شرق ألمانيا. وقد ورث عن والده سنة 1811 إقطاعاً هاماً بمنطقة أوبرلوستز Oberlaussitz جعله يتصرّف في مساحة تفوق الخمسمائة كيلومتراً مربعاً تضم بضعة آلاف من السكان. وبعد مؤتمر فيينا (1815) انتقلت مقاطعته إلى أملاك ملك بروسيا، فعوّضه الملك عن ذلك بإعطائه لقب أمير (1822). وكان بوكلير قد رسّخ مكانته الاجتماعية بالزواج من «لوسي» ابنة مستشار الملك البروسي هاردنبرغ Hardenberg التي كانت تكبره سناً (1816). وكانت الطبقة الأرستقراطية البروسية، التي ينتمي إليها، تعتبر الجيش أو السلك الدبلوماسي المجالين الوحيدين اللائقين بها. لذلك سعى بوكلير عن طريق صهره للحصول على منصب دبلوماسي في إستانبول، إلا أنه لم ينل مرغوبه. فظل حلمه بتمثيل مملكة بروسيا على ضفاف البوسفور حلماً دفيناً. ثم قبل على أن يكون مجرّد أمير يتردد على البلاط في برلين دون مهام مضبوطة. ورغم شهرته في الأوساط النبيلة الأوروبية وإتقانه لعدة لغات تمرّد على هذا الوضع لأنه اعتبر أن فيه تجميداً لمواهبه وحدّاً من طموحه. فاعتزل أول الأمر في قصره وانكبّ على هوايته المفضّلة: فن البستنة وتصميم الحدائق وتجميلها. ولقد كان لهوايته الشخصية هذه أثر لم يكن يتوقّعه، إذ ابتلعت ثروته وجزء من ثروة زوجته، وأوقعه كلَفه في ديون ثقيلة. عندئذ تفتق ذهنه عن فكرة غريبة سرعان ما وافقته عليها زوجته «المتفهّمة». فقد كان من رأيه أن يطلّق زوجته شكلياً ويسافر إلى إنكلترا حيث يقترن هناك بفتاة ثرية معتمداً على وسامته ولقبه وثقافته وصيته في الأوساط النبيلة الأوروبية. وسافر الأمير فعلاً إلى لندن وبعد محاولات عديدة عاد سنة 1822 بخفي حنين ليفكّر في مشروع آخر أكثر واقعية. إذ تجمّعت لديه في قصره كمية من الرسائل كان قد وجهها لمطلّقته من لندن، فنشرها سنة 1830 تحت عنوان غريب: «رسائل ميّت». وكان النجاح، غير المتوقع، بدايةً لسيرة قلمية لم يكن الأمير يحلم بها قبل سنوات قليلة. وكانت رسائله، رغم أسلوبها

الأدبي المتواضع، قنبلة ألقيت في أوروبا ثلاثينات القرن التاسع عشر التي توالت عليها الانتفاضات في جو صعود برجوازية فتيّة متوثّبة وأفول أرستقراطية هرمة متحكّمة. ضمّت الرسائل آراء جريئة ونقداً للأسرة والأخلاق والعادات والتقاليد وطرق التربية. ومما زاد في طرافة الرسائل آنذاك وجلب الأنظار لها، أن كاتبها أمير من المفروض أن يقف إلى جانب المجتمع التقليدي. لذلك أصبح الأمير بوكلير موسكاو نجماً من نجوم المجتمع متخطياً بذلك الأوساط الأرستقراطية إلى الأوساط البرجوازية المثقفة التي أطلقت عليه لقب «الأرستقراطي الديمقراطي». واعتبر الأمير أنه اكتشف قدره كأديب ومفكّر، فأصدر سنة 1834 كتاباً ثانياً ينمّ عن حقيقة تكوينه الأدبي «العصامي» وهو Tutti frutti الذي كان كما يدل عليه عنوانه خليطاً من الآراء والخواطر المتفرّقة حول المجتمع الألماني بشكل خاص. وقد ساهم كتاب توتي فروتي في تدعيم شهرة المؤلف ونجوميته، وأقنعه بالتالي أنه صاحب نظرية اجتماعية. حفل الكتاب الثاني بانتقادات للوضع السياسي في بروسيا وللطبقة الأرستقراطية (التي ينتمي إليها) ولأسباب تدهورها وانحلال القيم فيها. وعاب على الأرستقراطية قلّة طموحها وعدم ثقتها في نفسها وفي دورها التحضيري واكتفائها بحياة برّاقة زائفة بعيدة عن الأمجاد العسكرية الحقيقية. وفي سياق ذلك عبّر بوكلير صراحة عن ضرورة انتهاج سياسة استعمارية بروسية على النمط الفرنسي والإنجليزي لحل هذه المظاهر. فبالاستعمار تحل مشكلة الانفجار السكاني الألماني ويقع تمدين شعوب «همجية» وتعطى فرصة للشباب الألماني لصقل مواهبه وتنميتها من خلال الرحلات والاستكشافات والحملات العسكرية. وسيكون هذا المشروع حاضراً بين سطور كتاب رحلته إلى إفريقيا، كما سنرى.

في 12 يناير/ كانون ثاني 1835 أبحر الأمير بوكلير من ميناء طولون الفرنسي قاصداً عنّابة بالجزائر التي كانت تحتلها فرنسا. وكان يحمل معه رسائل توصية «لمن يهمه الأمر بالجزائر» ثم مصر، دون أن تخطر تونس على باله. وبقي الأمير حوالي شهرين بالجزائر ثم عبّر في إحدى رسائله إلى صديقه فون انزه Verhagen von Ense عن اعتزامه السفر إلى دولة القرصنة

Raubstaat (يقصد تونس). وبالفعل تحوّل في العاشر من أبريل/ نيسان 1835 من ميناء عنّابة الجزائري إلى ميناء طبرق التونسي الذي وصله بعد ثلاثة أيام. وخلال إقامته بتونس من منتصف الشهر إلى أواخر أكتوبر/ كانون أول من نفس السنة كان الأمير يرسل لأصدقائه مكاتيب مطوّلة بإمضاء سميلاسو[1] فكان صديقه الناشر يعمل بتوصياته فيعمد إلى تهذيبها ومراجعتها وينشرها تباعاً[2].

وقد بدا الدافع وراء زيارة بوكلير موسكاو لتونس لغزاً عند بعض الدارسين ومن بينهم مترجم الكتاب. وقد قُدِّمت بعض الفرضيات لتفسير سبب السفر والإقامة طيلة سبعة أشهر في دولة القرصنة. **الفرضية الأولى** هي أن إقامة الأمير بالجزائر صادفت اضطرابات على المستويين التونسي الصرف والتونسي الطرابلسي. وكانت تونس تعيش منذ 1830 ظروفاً استثنائية، من أهمها توالي طلبات التجار الدائنين الفرنسيين للدولة، وتعاقبت السنوات العجاف (محصول الزيوت والحبوب). تكلّف الباي وزيره شاكير صاحب الطابع بحل الأزمة، فانتهج سياسة صارمة أجحفت بالبلاد وأضرّت بأهلها[3]. وعلى المستوى الإقليمي، تفجّر صراع على الحكم بين أسرة القرمانلي بطرابلس فامتد أثره إلى تونس، وانتشرت شائعة تقول: «إن الدولة العلية العثمانية عزمت على حرب المملكة التونسية لإلحاقها بإيالة طرابلس»[4]. وقد استمرت الأزمة إلى مدّة رحلة بوكلير وسجّل أصداءها في رسائله. ولا ريب

---

(1) عن الاسم المستعار الذي اختاره الأمير للتوقيع يقترح هو نفسه تفسيرين من باب المزح. فهو إما يعني نصف متعب (من semi نصف، وlas أي متعب أو ضَجِر) أو نصف (lasso) الذي يستعمله رعاة البقر لربط المواشي.

(2) صدرت الأجزاء الخمس الأولى (حول الجزائر وتونس) بين 1835 و1836. أما أخبار رحلته في مصر فقد نشرت سنة 1837 تباعاً في الصحيفة الألمانية Augsburger Allgemeine Zeitung ثم جمعت في كتاب نشر لاحقاً سنة 1844 بعنوان «في مملكة محمد علي».

(3) أحمد بن أبي الضياف. إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان. نشر وزارة الثقافة. تونس 1963 ـ 1968. 3/ 169 ـ 175.

(4) إتحاف 3/ 178 ـ 179 و3/ 202 ـ 204.

أن القناصل كانوا يمدّون دولهم بتقارير مفصّلة عن الوضع بالبلاد وعن حالة الباي الصحيّة المتدهورة، لكن مزيداً من المعلومات من الأمور المطلوبة دائماً[1]، وكان الأمير مصدراً من مصادر المعلومات عن كل ذلك. والفرضية الثانية هي أن بوكلير موسكاو كان يسعى لتحقيق ما بشّر به في كتابه توتي فروتي من ضرورة البحث عن أراضٍ صالحة للاستعمار التوطيني البروسي. وقد حفل كتابه بمعطيات سياسية وجغرافية واقتصادية وبشرية ومناخية تصلح أن تكون مادة لمعمّرين أوروبيين وكان توطين البروسيين هاجساً من هواجسه كلما وقعت عينه على أرض خصبة. أما الفرضية الثالثة، والتي مال إليها المترجم، فهي تلك المتعلقة بقصة العلاقة بين يوسف وكَبُّورَة إحدى بنات الباي الحاكم. وكان بوكلير قد تعرّف على يوسف هذا وافتتن به حتّى كاد يملأ رحلته بذكره وبأخباره. وكان يوسف مملوكاً من مماليك الباي بباردو فرّ صيف 1830 إلى الجزائر وانضمّ فوراً لجيش الاحتلال وترقى فيه حتى بلغ رتبة فريق. وقد روّج يوسف لقصّة ألهبت خيال الغربيين وبوكلير بشكل خاص، وملخّصها أن هروبه كان لافتضاح علاقته مع إحدى بنات حسين باي تونس. ورغم تضارب تفاصيل القصة مما يؤكد بطلانها، فإن الأوروبيين، الذين يتلقفون آنذاك كل أخبار الشرق المشحون في نظرهم بالقصص الجنسية الموحية بقصص الحريم كما يتصورونه من ألف ليلة وليلة صدّقوها[2]. ومن المؤكد أن بوكلير قدّر أن نقله تفاصيل جديدة عن هذه القصة الغرامية القادمة من مخادع النساء الشرقيات بالحريم من شأنها أن تلهب جو رواياته وتزيد في إقبال القراء على ما ينشره.

ومن المؤكد أن الفرضيات الثلاث لا تتعارض بل تتكامل. فكتاب الأمير

---

(1) في نفس الفترة التي قام فيها بوكلير موسكاو برحلته كان المبشّر Christian François Ewald يقوم برحلة مشابهة بتونس بترخيص من الباي «لتنصير يهود المملكة». وقد سجّل هذا المبشّر (من أصل يهودي) انطباعاته في كتاب نشر سنة 1837 وترجمته بيت الحكمة ونشرته سنة 1989 بعنوان «رحلة المبشّر إيفالد بتونس سنة 1835».

(2) سميلاسو.. المقدمة، ص 18 ـ 19.

هو عبارة عن توتي فروتي آخر، فيه ما يطلبه القارئ الأوروبي المتوسط من أخبار غرائب الشرق وسحره، وفيه معلومات عن ثغرات وعورات البلاد، وفيه تلويح بسراب كنوز وثروات منظورة ومحجوبة. في الكتاب كان الأمير البروسي يطوّر برنامجه لاستعمار قطر يتوطّن فيه الألمان، ويردّ الجميل للفرنسيين الذين أعطوه رسائل توصية بمدهم بمزيد الانطباعات عن تونس المتقلّبة، ويثري رصيده بقصص وطرائف ومعلومات عن هذا الشرق الفاتن الذي يحلم به الأوروبيون الضجرون.

غايات الأمير ومقولات عصره

عندما سافر بوكلير إلى تونس لم يدخلها وعقله صفحة بيضاء. فإلى جانب «تجربته الجزائرية» (ثلاثة أشهر) كان مسلّحاً بعدة معرفية استشراقية حديثة يكثر من الاستشهاد بها لإثبات مقولاتها وتدعيم روايته. ومن هذه المراجع كتاب الرحالة الإنجليزي توماس شو Thomas Shaw الذي زار تونس قبله بحوالي قرن، والقنصل الأمريكي السابق مردخاي نوح Mordecaï Noah، والأثري كريستيان فالبي C. Falbe الذي زار تونس قبله بسنوات قليلة، والضابط الرحالة جرانفيل تانبل Grenville-Temple الذي زار تونس قبله بعام واحد. وقد اعتبر بوكلير موسكاو أن هذا الزاد صحيح ويقيني واعتمده كأداة فهم وشبكة تحليل[1]. بالإضافة لكل ذلك، فإن بوكلير ـ موسكاو يحمل في ذاكرته ككل الأوروبيين معلومات كاريكاتورية عن الحروب الصليبية وغزوات الإسبان وشذرات عن عقائد المسلمين وعاداتهم تلك التي تكوّن جملة من المقولات المجرّدة والثابتة في نفس الوقت[2]. فكيف دخل بوكلير ـ موسكاو تونس؟ وما الذي كان يملأ رأسه وهو يستعد لولوج فضاء آخر؟

---

(1) من ذلك اعتماده كتاب مردخاي نوح قنصل أمريكا السابق بتونس لمعرفة ما أسماه خلاصة تاريخ تونس 82 ـ 89. وهي وإن لم تختلق معلومات في الجملة إلا أنها قراءة شخصية ومنحازة جداً. لكن بوكلير يعتمدها كمصدر موثوق.

(2) إدوارد سعيد، مصدر سابق 69.

لا ريب أن القصد الأول للأمير كان البحث عن قصص يرويها لقراء متعطشين للمزيد مما يؤيد ما في أذهانهم عن الشرق الغريب. لذلك لم يكلّف نفسه عناء التدقيق في أسماء المكان. فتونس من الناحية الجغرافية ليست جزءًا من الشرق بل إنها في الجناح الغربي من العالم الإسلامي، لكنها في ذهن الأوروبي المتوسّط جزء من الشرق. لذلك لا يميز بوكلير (عن قصد) بين الشرق والمغرب، فيستعمل عبارات مختلفة للدلالة على المكان وسكّانه فهم في الغالب البربر Barbaresques وبلادهم هي بلاد البربر. ولكنه يتحدّث أحياناً عن البدو وتارة بالمسلمين وثالثة بالعرب ورابعة بالأتراك. ورغم تمييزه بين مختلف مركبات المجتمع التونسي (عرب، بربر، حضر، بدو، أتراك، زنوج) والخصائص الإثنية والأخلاقية لكل فئة[1] فإنه سرعان ما يضعهم في «سلّة واحدة» ويطلق في مواضع أخرى أحكاماً مطلقة وتعميمية عليهم. ولأن القارئ الأوروبي ليس على عين المكان ولا تهمّه الدقة العلمية، فإن الأمير لن يتحرى كثيراً في التسميات فالشرقي هو المسلم مشرقياً كان أو مغربياً، عربياً كان أو تركياً، بدوياً كان أم حضرياً، إنه باختصار الآخر. وبما أن القارئ الأوروبي يريد قصصاً كتلك التي يزخر بها خياله فإن الأمير الرحالة لم يتردد في مدّه بما يريد. ومن هنا تعددت الاستطرادات و«الطرف» والمبالغات التي تعكس هذه الصورة الجاهزة. يقول بوكلير لمراسله: «ولا بد أن أقص عليكم نادرتين تعكسان بصفة حيّة الأعراف السائدة هنا إحداهما مؤلمة والأخرى مضحكة، تبيّنت فيما بعد في صفاقس صحتهما كاملة... وإني يا عزيزي وثيق الأمل أن تجد رسالتي هذه طريقها علاوة عنكم، إلى بضعة ألف قارئ»[2]. وكمراسلي صحف التابلويد اليوم يبحث بوكلير عن المثير والغريب من الأخبار والذي يطابق المقولات السائدة لدى القارئ الأوروبي، لذلك لا ينقد أي خبر يخدم هذه الحاجة حتى وإن وقع في تناقض. يقول: «إن شذوذهم لا يقف عند حد السحر والساحرات ومصّاصي الدماء وأرقام الشؤم وحيوانات النحس والعيون المؤذية (وهم لا يختلفون في هذا عن أجدادنا

---

(1) سميلاسو، ص ص 105 ـ 107.

(2) سميلاسو، ص ص 242 ـ 247.

وبعض أحفادهم المعاصرين ومن بينهم أنا) بل يعملون أيضاً بالمبدأ اليهودي الأصل: ذبح القربان. فكلّما وضعوا حجر الأساس لمبنى نحروا خروفاً وسقوا الحجر بدمه. . . وأغرب من ذلك أنهم، على ما قيل لي، لا يقتصرون على الخرفان والماعز، فهذا أحد المصادر التي أمامي يفيد أن تركيّاً ثرياً يدعى الجلولي كان يموّن سفن القرصنة، وكلّما جمع مالاً وهَمَّ بدفنه نحر على التوالي ثلاثة من العبيد السود. وكان القصد من ذلك أن تسهر أرواح الضحايا على حراسة الكنز الدفين الذي سقته دماؤهم»[1]. في هذه النادرة العجيبة، التي ستسحر القارئ الأوروبي حتماً، يجمع بوكلير بين المقولات السائدة التي تشحن عقل الغربي: كنوز الشرق، القرصنة، السحر والطلاسم، القسوة والوحشية. ولا يهم أن يتناقض الراوي مع الواقع (فالقارئ لن يذهب للتحري) ولا مع ما قيل في موضع آخر من الكتاب (فالقارئ لن ينتبه تحت سحر هذه القصص). فالقربان الحيواني ليس عادة يهودية فحسب بل موجودة في جل الحضارات القديمة، والجلولي لم يكن قرصاناً بل ينتمي لأسرة من أكبر أسر المخزن، والأمير بوكلير اعترف في مواضع أخرى أن وضعية العبيد السود لم تكن متردية في تونس، والتطيّر ليس (باعترافه عن نفسه، خاصية شرقية). وكان بوكلير قد بحث عن أسرى القرصنة، طالما أنه كان كما قال بنفسه في دولة القرصنة، فلم يجد لهم أثراً. لكن صبره (وربّما خياله) أوقعه، حينما لم يكن يتوقع، على أسير قديم. يقول: «بينما كنت منهمكاً في وضع رسم قديم للمدينة دنا منّي مملوك مُسِنٌّ وخاطبني بلغة ألمانية سلسة إلى حد ما. كان هذا الرجل مسيحياً يدعى روزنبرج ولد قرب سالزبورغ وعمره الآن 65 سنة. وروى لي أنه عمل في صفوف الجيش النمساوي. . . ثم هرب من الجندية مع أخ له. ثمّ إنهما وقع اختطافهما من قبل قرصان تونسي واعتنقا الإسلام وصارا مملوكين للباي مدة أربعين سنة. وترجّاني بإلحاح أن أبذل ما في وسعي لمساعدته للحاق بوطنه قبل أن يموت. وقد وعدته بذلك ورأيت أن الظرف اختارني، لا أقول لتنصير كافر، ولكن لإدخال مسيحي مرتد في دينه

(1) سميلاسو، ص 108.

الأصلي دين الخلاص»[1]. ويسعى بوكلير موسكاو باستمرار إلى تحقيق ظن القارئ، الذي لا يتصور الشرق دون غزال ولا نخيل ولا جِمال أو قوافل، بتخصيص فقرة مطوّلة لوصف توقف قافلة. فيطنب في وصف الإبل والغنم والرعاة والتلال وعين الماء ويصف كل المشهد بأنه: «لوحة خلابة»[2].

وتتردد في كل فصول الرحلة رغم مُرّ النقد وصريح التجريح الإشارات الموحية بأن البلد غريب وعجيب. فالبلد يوحي له بأن ألمانيا كانت كذلك في القرن الثاني عشر[3] وعقائد القوم كان لها نظير في القرون الوسطى[4] وحتى مجوهراتهم تشبه في قبحها مجوهرات القرون الوسطى[5]. ومع كل ذلك فإنه في شطحة من شطحاته الرومنطيقية المتمردة على عقلانية عصره يقول: «تذكّرت عندما رأيت النسر يحلّق فوق رؤوسنا إحدى خرافات موزايوس Musäus. وتمنيت لو كان بوسعي أن أنتظر علَّ السمكة تظهر وعلَّ الأسد يظهر فيهديني شعرة من لبدته. وكل جائز في هذه البقاع. بَيْد أن هذا العهد الجميل عهد الخرافات والعجائب قد ولّى وانقضى. فقد صار الإنسان بالنسبة إلى القوى الخفية (الكائنة في الجو والسماء والماء) يتميّز بالفطنة الحادة والواقعية الجافة والاهتمامات السطحية»[6]. وسيبحث بوكلير في كل مراحل رحلته عن الشرق الأسطوري الذي ملأ خياله كأوروبي، فلم يجد كما روى غير النتونة والقذارة والحر والتخلّف والبعوض والعقارب والذباب والفوضى. لكنه سعى ما أمكنه أن يشبع تعطّش القارئ فوزع بين سطور رسائله بما يؤيد المقولات السائدة في أوروبا.

ومن المقولات الأكثر انتشاراً في عصره: **القرصنة** (مع ما يصاحبها من

(1) سميلاسو، ص 241.
(2) سميلاسو، ص 345.
(3) سميلاسو، ص 49.
(4) سميلاسو، ص 244.
(5) سميلاسو، ص 174.
(6) سميلاسو، ص 55.

قصص الثروة والبذخ والثراء) والجنس (المرتبط أساساً بالجواري والحريم والحرية التي يسمح بها الدين من خلال فهمه لتعدد الزوجات). أما عن القرصنة فإنها كانت نشاطاً قد ولّى عهده في تونس منذ أواسط القرن السابق لزيارته. لكن هناك من الأساطير ما يصعب محوه، خاصة إذا كانت الروايات الشفوية تمدّها باستمرار بالوقود. فقد نقل الأمير رواية نيسان Nyssen (قنصل هولاندا والنمسا بتونس) حول شناعات القرصنة وهمجيتها وبربريتها[1] فاعتبر، بناء على ذلك، أن غزو الملك الإسباني لتونس (أواسط القرن السادس عشر) مبرر وشرعي[2]. وبما أن القرصنة (كالإرهاب في هذه الأيام) لصيقة في مخيلة الأوروبي بالشرق وبلد البرابرة خصوصاً، ذهب بنفسه لاستقصاء الأمر. فزار ميناء حلق الوادي في ضواحي تونس حيث كان يُنْزَل الأسرى ويُسَخّرون في الأشغال الشاقة في انتظار فديتهم. فخاب ظنه إذ لم ير إلا: «صناعاً ينجزون مركباً جميلاً للباي... والمكان يسود فيه على العموم الطابع الأوروبي. ومن بوادر الحضارة أنه من بين جميع المحكوم عليهم بالأشغال الشاقة لم نرَ لحسن الحظ سجيناً واحداً من المسيحيين الأبرياء»[3]. ثم زار المكان الذي توقّع أن يجد فيه ما يجمع بين القرصنة والنساء: سوق العبيد، فكانت خيبة أمل أخرى: «... تحوّلنا إلى سوق العبيد الذي كادت تنحصر معروضاته في هذا اليوم[4] على الزنجيات. ولم نلاحظ في معاملة الرقيق أي

---

(1) سميلاسو، ص 437 ـ 438.

(2) سميلاسو، ص 83 ـ 84. ويلاحظ الخلط المقصود أو غير المقصود. فقد كان غزو الأوروبيين للسواحل التونسية وعبثهم فيها منذ القرن الحادي عشر وهو أسبق على القرصنة المغربية. أما غزو شارل الخامس الذي ترك جراحاً لصيقة في الذاكرة التونسية فإنه لم يكن لرد القراصنة بل جزء من سياسة توسعية إسبانية.

(3) سميلاسو، ص 150 ـ 151.

(4) لم يكن انعدام العبيد في السوق يومها فقط. إذ إثر احتلال فرنسا الجزائر (تموز/يوليو 1830) أجبر أسطول فرنسي باي تونس (17 يوليو/ تموز 1830) على توقيع معاهدة مذلة فتح بمقتضاها السوق المحلّي للتجارة الفرنسية وكُسر حق احتكار وتوريد بعض المواد، ومنع بشكل نهائي «القرصان على مراكب التجارة وإبطال ملك الأسرى» إتحاف 3/ 168 ـ 169. ولا يتوقّع أن يجهل بوكلير ذلك.

أثر للخشونة أو الفظاظة، وبدا لنا المكان على الإجمال أقرب إلى مكتب باريسي لتأجير اليد العاملة من سوق شرقية لتجارة العبيد. فحتى الغبطة التي يبديها الواحد من هؤلاء العبيد، حالما يدخل في حوزة مشترٍ، ظهرت لنا شبيهة بسرور الأجراء المترشحين في المكاتب المذكورة حينما يسعفهم الحظ ويقع انتدابهم لشغل ما»[1].

ولم تغادر ذهن الأمير قضية المرأة كموضوع جنسي شرقي جوهري. فبعد زيارة سوق العبيد، سعى لتنسّم أخبار الحريم الملكي ليدعّم ما هو معروف بالسماع عن هذا المكان المشبع بالمتعة. يقول: «بوسعك أن تتصوري مدى البهجة التي اعترتني وأنا أتجوّل في الموضع الذي شهد مغامرات صديقي يوسف. فلم أتمكّن من تحقيق رغبتي في الحصول على معلومات إضافية... أما عن الحسناء كبّورة فقد حجبتها عنّي شبابيك الحريم»[2]. وهكذا لم يعد بوكلير بخفّي صديقه يوسف بل إنه استنتج من ذلك أن عدم مشاهدة شيء من فنتزمات الغرب لا يعني أنه «لا يوجد شيء» بل برر ذلك بإخفاء الأمر وراء الشبابيك. وسيظل موضوع المرأة والجنس الشرقيين أحد هواجسه الأساسية، كما سنرى. ورغم اختلاسه النظر وروايات زوجات القناصل عن حقائق الحياة في الحريم ستعود له بالخيبة وراء الخيبة. لكن الأساطير أقوى من الواقع خاصة إذا كانت رومانسية.

وككل الغربيين الذين يدّعون معرفة «الشرق» فإن بوكلير ـ موسكاو لا ينفك يعبّر، قولاً وسلوكاً، عن تمايزه عن المكان الذي هو بصدد زيارته أو دراسته. فعندما يقارن بين عادات الشرقيين ـ التونسيين وعادات الأوروبيين (ورغم وجود عادات يعترف بأنها جديرة بالنقل لأوروبا) يؤكد: «أن ما يزخر به هذا العالم مختلف كل الاختلاف عن عالمنا»[3]. ولباسهم التركي الفضفاض: «يلائم للغاية حالات معيّنة، كركوب الخيل أو السير المتهادي

(1) سميلاسو، ص 175.

(2) سميلاسو، ص 129 ـ 130.

(3) سميلاسو، ص 154.

على الطريقة الشرقية أو جلوس القرفصاء على الأريكة»[1]. وحتى يوم الجمعة الذي هو يوم عطلة المسلمين فإن لبوكلير تجارب مرّة معه عمّقت إحساسه بالتمايز مع الشرق: «لم أكن أعير يوم الجمعة اهتماماً خاصاً ولا أتطيّر بنحسه. ولكن تغيّر الحال فأصبحت أقرأ لذلك حساباً وأعمد على عدم تعيين هذا اليوم كموعد للارتحال أو أجلاً لتنفيذ مشروع يكتسي أهمية»[2]. ولذلك كان الأمير ينزل كلما أمكنه ذلك عند القناصل أو نوابهم في كل محطة يحط بها، وإذا أجّر منزلاً فإنه يعمد إلى تأثيثه على النمط الغربي ويجهّزه بلوازم الراحة والرفاه الأوروبي المعاصر، خاصة وإنه كما عرّف نفسه مولع بعطر fraîcheur de Vendôme[3]. وقد كاد الأمير أن يطير فرحاً عندما وجد في منتصف طريق العودة وبعد طول فراق للطبخ الغربي، طباخاً أوروبياً عند أحد التونسيين[4]. وقد كانت أسعد أيام إقامته بتونس بعد عودته وفي انتظار رحلة الإياب. فقد دبّج صفحات في مدح أصدقائه القناصل وأصدقائهم من التجار الأجانب وما أحاطوه به من حياة غربية: الخمر، الأكل الأوروبي الطيب، الحديث بلغات وفي مواضيع يحبّها[5].

وقد تلتقي المقولات السابقة كلها في تصور محوري حاضر من أول العمل إلى آخره، وهو إلحاح الأمير هرمان فون بوكلير ـ موسكاو على الأصول الأوروبية للمكان الذي يزوره. ولا يعود ذلك إلى كتب علماء الآثار التي اصطحبها معه وكانت بَوْصَلَتُهُ في التعرّف على تونس فحسب، بل يعود كذلك إلى تصور كان شائعاً في أوروبا ملخّصه: أن الشمال الإفريقي امتداد جغرافي طبيعي لأوروبا (روما قديماً). ويعني ذلك أن الفترة العربية الإسلامية ليست سوى حادثة عرضية. وينعكس هذا التصور في الصفحات المطوّلة في وصف أهم المواقع الأثرية الرومانية أو البيزنطية (قرطاج، دُقّة، زغوان،

(1) سميلاسو، ص 38.

(2) سميلاسو، ص 57.

(3) سميلاسو، ص 169.

(4) سميلاسو، ص 404.

(5) سميلاسو، ص 432.

الجم، سبيطلة، تالة...) وإيراد الأسماء الرومانية للمدن العربية المأهولة والرومانية الأصل (سوسة، بنزرت، الكاف..) وفرحته في كل مرّة يجد أحجاراً أو رخاماً رومانياً مستعمل في بناء عربي. بل قد يتصوّر ذلك دون المعاينة، كتأكيده على أن جامعي الزيتونة وعقبة بن نافع بالقيروان (اللذين لم يشاهدهما) بُنيا بأحجار رومانية ورخام. وقد ذهبت قناعته إلى حد تصور بناء مدن عربية أصلاً على أسس رومانية أو إسبانية كما هو الحال في القيروان[1] والمهدية[2]. وذهب إلى حد اعتبار جامع الزيتونة مؤسساً على أنقاض كنيسة إسبانية[3]. وعندما عاقه المطر من السفر وأجبره على المكوث بين أنقاض مدينة أوتيك الرومانية قارن نفسه ببطل روماني قديم وتأسّى به[4].

بهذه الشحنة دخل الأمير البلاد وعلى ضوئها فهم الأحداث وحللها ونقلها مطمئناً إلى القراء مدعّماً لديهم ما في مخيلتهم (ومخيّلته). فكيف نظر من خلال هذه النظّارات المُشوَّهة للمكان والإنسان والمؤسسات؟

رؤية الأمير للمكان والفضاء المُؤنَّس

ليس الشرق بشراً فحسب بل إنه قبل ذلك (أو مع ذلك) مكان خاص له شحنة خيالية خاصة. وقد واجه الأمير المكان بقلب حافل بعواطف التطلّع والشوق والرهبة. فقد توجّه إلى تونس منطلقاً من الجزائر، أي من بلد دخلته «الحضارة الغربية» وتمهّدت فيه الأمور (على الأقل في المناطق التي زارها) إلى بلد لا يزال يحتفظ في ذهنه ببكارته البربرية المتوحّشة. أشعرته نظرته

(1) سميلاسو، ص 271.

(2) سميلاسو، ص 297.

(3) لم يزر الجامع المذكور ويبدو أنه قد اختلط عليه الأمر، إذ تعتبر فرضية أوروبية أن الجامع بني في أوائل القرن الثاني الهجري قرب (أو على) مكان كنيسة بيزنطية. وهو أمر غير ثابت من الناحية الأركيولوجية. أما الإسبان الذين احتلوا تونس في أواسط القرن السادس عشر فقد انتهكوا حرمته وجعلوا منه مربطاً لخيولهم.

(4) سميلاسو، ص 60

الأولي للساحل التونسي بأنه يواجه: «ساحلاً عظيم الخطر، لو حصل وقذف بنا الريح على كتله الصخرية لكان مآلنا الرسوب في رمال الشاطئ حيث يعيش أعراب همجيون شبه مستقلين عن أية سلطة وقل من نجا من أذاهم»[1]. وكما يتخيّل بوكلير الأعراب الهمج فهو يتوقع الصحراء مقترنة بالشرق، ويتمثّلها كوحش مخيف يهجم على الخُضْرة، يقول: «إذا حوّلنا نظرنا لاحت لنا عيّنة صغيرة من الصحراء، أعني بسيطاً رملياً قاحلاً أصفر مخيفاً تخاله وكأنه يتسرّب إلى داخل القطر ليقف عند سفح جبال زرقاء تناطح السحاب»[2]. ولم يكن بوكلير يواجه رمال الصحراء البعيدة عن الشمال التونسي، بل كانت رمال الشاطئ، لكن المغامر رأى منذ البداية ما كان يود أن يراه.

ومن خصائص المكان الشرقي (المقترن بالصحراء) الحرارة وإشعاع النور، ولذلك صدم الأمير أول أيام إقامته بالطقس البارد. ومع مرور الأيام وتوغّله نحو الجنوب ارتفعت درجات الحرارة. فأصبح يشكو من الحرارة وما يصاحبها من عطش. يقول واصفاً حاله وملقياً باللوم على الأهالي: «لا يوجد في كامل صفاقس قبو واحد! وليس هناك من وسيلة أخرى لتبريد الماء سوى إدلائه إلى قاع الجب. وبما أن ماء الجب لا يبرد إلا قليلاً، فإن المرء لا يتمكّن من إطفاء عطشه. وهو ما يتحوّل على مرّ الأيام إلى عذاب حقيقي. وكم رأيتني مستعداً لدفع مائة فرنك مقابل الحصول على سطل من الثلج.... وكان هذا الحرمان مشكلتي الوحيدة في هذا المناخ. وليس الذنب في ذلك المناخ بقدر ما هو ذنب الأهالي وجبلهم على الخمول والكسل»[3]. وفي موضع آخر يشير إلى آثار الشمس على الفضاء الطبيعي والمؤنّس فيقول: «كانت الشمس ترسل أشعّتها بغزارة على الطلاء الأبيض الناصع، فلم أتحمّل ذلك والتجأت لأول مرّة إلى استعمال نظّارات وقائية زرقاء، أنصح بها كل غريب يزور البلد»[4]. وكما يتلازم الشرق بالصحراء والشمس والحرارة، فإن

---

(1) سميلاسو، ص 30.

(2) سميلاسو، ص 33.

(3) سميلاسو، ص 314 ـ 315.

(4) سميلاسو، ص 187.

السراب من لوازم المكان. لذلك يسهب في وصفه ومما قاله: «لم نرَ (بالصحراء) شجرة واحدة عن قرب ولا عن بعد. لكنّي شاهدت عوض ذلك لأول مرة خاصية تعرف بها الصحراء ويسمّيها الفرنسيون mirage [سراب]. لقد تخيّل لنا فجأة أننا أمام بحيرتين كبيرتين ورائعتين تتوسطهما جزر كبيرة مكسوّة بشجر صغير. وذهب بنا الظن إلى حد مشاهدة سفن فوق البحيرتين. وأنعشنا هذا المشهد الجميل إلى درجة أننا تساءلنا عن اسم هذا البحر الوضّاء كالمرآة... ولم نتحقق من الخدعة إلى أن اقتربنا من على بعد خمسمائة خطوة تقريباً، بحيث اختفى عن الأنظار بالسرعة المذهلة التي جاء بها دون أن يترك أي أثر»[1].

في الفضاء الشرقي، كما هو الحال في كل فضاء، هناك النبات والحيوان كمعطيات أساسية في الديكور الـ«إكزوتيك». ولقد ركّز بوكلير موسكاو على النباتات بشكل خاص، بالنظر لاهتماماته الخاصة. فكان يفصّل الحديث عن أنواع النباتات التي يشاهدها من حضري وبرّي. لكنه لا ينسى نصيب القارئ الأوروبي الذي سيقرأ كتاباته أمام مدفئة في شتاء أوروبا. ففي حديقة قصر يذكر أشجار التوت والبرتقال والسرو والصنوبر... لكنه لا ينسى المسحة المحلّية الشرقية فيقول: «... وقد اشتمل البستان على نخلة رائعة الجمال تتدلى منها عراجين ثقيلة من ثمرها الأصفر الذهبي. فكانت هذه أول مرّة نرى فيها نخلاً بثمره. مع العلم أن هذا الثمر لا يدرك النضج الذي يجعل أكله مستساغاً، لذلك يظلّ متعة للبصر دون غيره من الحواس»[2]. ولا يشير الأمير إلى من أمدّه بالمعلومة حول عدم إدراك التمر أو البلح النضج وبقائه معلّقاً للزينة، لكنه لم يشر لاحقاً إلى تذوقه التمر ولذلك حكم بأن: «النخل الجميل يعتبر أفخر زينة للمناطق الإفريقية»[3].

والشرق في مخيّلة الأوروبي العادي (رجل الشارع كما يقال اليوم) حافل

(1) سميلاسو، ص 262.
(2) سميلاسو، ص 133.
(3) سميلاسو، ص 305.

بالحيوانات «الأكزوتيك» التي تصلح للصيد وخاصة منها الأسود. وقد كانت تونس قبل الميلاد مصدراً من مصادر توريد الحيوانات الوحشية لروما، لكن هذه الضواري انقرضت في عمومها وخاصة منها الأسود لتوالي صيدها ولأسباب عمرانية. لكن الأمير لم ينفك يسأل عن الأسود طوال رحلته وكلّما بدا له أثر مخالب توقّع أثر أسد أو لبوءة[1]، وكلما شاهد جلد أسد توقّع أن يكون قريباً من أجمة. وانتهت الرحلة بسراب آخر فلم ير أسداً واكتفى بتقبّل هدية متمثّلة «من جلود أربعة أسود، ذكر ولبوته وشبلين»[2]. وكما تطلّع الأمير إلى صيد الأسود أو حتى مشاهدتها، فقد تعقّب الحيوان الآخر الذي يقترن في مخيّلته بالشرق: الغزال. لكن حظه كان أوفر فقد تمكّن من متابعة قطيع من الغزلان دون أن يطاوعه قلبه: «على إطلاق النار على هذه المخلوقات الظريفة بين أحضان الطبيعة الطلقة... ولولا لذّة شوائها الفائقة (معلومة سماعية أخرى) لاعتبرت الإقدام على صرعها شراسة آثمة»[3].

ومع الغزال والأسود تبقى الجمال والخيل الحيوانات الأكثر حضوراً في مخيّلة الغربي عن الشرق. لذلك كانت الخيل ووصفها وتعقّب الأصيل منها في قصر الباي وخيمة الأعرابي من الثوابت في رحلة بوكلير موسكاو. ولعل هذا الاهتمام يرجع لكون الخيل من الحيوانات التي تنتشر في أغلب الفضاءات وقد اقترنت صورتها بالفروسية والحروب والغزو. وقبل كل ذلك وبعده فإن إمكانية نقل بعض الأصيل منها وتربيته وتهجينه بأوروبا من شواغل الأوروبيين. أما الجمال فإنها كالنخيل من لوازم الديكور الشرقي توصف فتمام اللوحة الطريفة لا غير. يقول الأمير واصفاً لوحة مشرقية تضم الفضاء الشرقي كما يعيش في مخيلة الغربي: «ساهم كل ما احتوى عليه هذا المكان، وبدون استثناء، في جعلي أشعر بنفسي في عالم جديد لا عهد لي به من قبل: الأهالي بأزيائهم المتنوعة، العادات والتقاليد الغريبة، الجمال العديدة التي منها

---

(1) سميلاسو، ص 239.

(2) سميلاسو، ص 392.

(3) سميلاسو، ص 321.

ما هو قائم في الساحات العمومية على ثلاث أرجل فقط بينما قيّدت الرابعة، ومنها ما بارك فتخالها بأعناقها المديدة المشرئبة طيوراً عملاقة. ومن بعيد على ساحل البحر جمال تتهادى في قوافل جرّارة، ومنازل شبيهة بالقصور تحيط بها جدران خربة مغشاة بالنبات الأخضر، لا نوافذ لها سوى بعض كوى ضيقة تغطّيها شبابيك من القضبان الحديدية. وأسوار المدينة المرتفعة المشرفة تعلو قلاعها رايات كالدم، والأسواق المختلفة تماماً عمّا هو معروف عندنا بما في ذلك دكاكينها الغريبة»[1]. لكن هذا الوصف الذي نقله عند نزوله بمدينة بنزرت لم يلبث أن زال كالسراب وساد حديثه عن حيوانات المكان ضيقه وقرفه من الذباب والبعوض والجراد والنحل والعقارب والقُمّل والبراغيث.

هذا عن المكان بتضاريسه ومناخه ونباته وحيوانه، فماذا عن الفضاء المُؤنّس؟ ماذا عن الحقول والمساكن وآثار الإنسان في الطبيعة؟ إن أول ما يسترعي الانتباه هو غياب الإنسان التونسي في ما أعجب به الأمير من ضياع وحقول وغروس وحضوره في كل ما لم يعجبه من بناء متداع أو أراض بور مهملة أو قذارة ونتونة وتخلّف وجهل ومرض. ويعود ذلك أساساً، إلى ما سبق وأشرنا إليه، من فكرته المسبقة حول أن وجود «الشرقي» في شمال إفريقيا جاء كصدفة وكعرض زائل. ولذلك كان الأمير يبحث أينما حلَّ عن الأصول الرومانية أو الإسبانية للمكان، وأسهب في تفصيل ذلك. فخصص للحديث عن المواقع الأثرية قدر ما خصص للحديث عن الأماكن المأهولة، دون أن ينسى المقارنة بين عظمة بناء الرومان (رغم قِدمه ونهب العرب لأحجاره ورخامه وأعمدته) وتراضع بناء الأهالي الشرقيين.

يصف الأمير بإعجاب واضح شمال البلاد وحقولها، دون أدنى إشارة (بالتلميح أو التصريح) للشرقي الذي روّض هذه الأرض وفلحها وترك عليها بصماته. يقول: «كان لسان الأرض التي تجولنا فيه والذي يمتد تقريباً على مسافة ساعتين طولاً وساعة عرضاً، في وضع فلاحي ممتاز لا نجد له نظيراً إلا في أوروبا (إضافة للمزروعات التي هي من خصائص هذه الربوع). وقد

(1) سميلاسو، ص 42.

تنوّعت فيه المناظر الطبيعية حسب التضاريس. فتداولت بكل روعة المساحات الفاتحة الاخضرار، تظللها غابة زيتون تنتج زيتاً رفيعاً، مع بساتين الكروم البهيجة التي تخللتها بانتظام أشجار التين واللوز المثقلة ثمراً، وأشجار الخروب وغيرها من شجر الغلال المزهر وتسيجها أسوار الصبّار وقد برزت من خلالها الورود اليانعة. ثم يفسح المجال لمروج يغطيها ضرب من زهر الوزال الرائع هنا برداء أصفر ذهبي وفيه ترعى ماشية طيّبة. واعترضتنا أحياناً غابات كثيفة من شجر الرمان، تمنيّنا لو كانت في فترة إزهارها. وحسب ما سمعنا فإنها تثمر ألذ رمان في كامل القطر التونسي»[1]. ثم ينتقل الأمير البستاني إلى وصف النباتات البرّية دون أن يخطر بباله الشرقي الذي أنتج كل هذا. ثم تكرر الموقف عندما زار الجنوب، ففي ضواحي مدينة صفاقس اندهش للبساتين: «التي تشكّل ظاهرة عجيبة. ذلك أنه في هذا الرمل الجاف الكثيف والعقيم في حد ذاته، وبدون سقي أو ماء مطر، وفي طقس تصل درجة حرارته في الصيف والخريف إلى ما بين خمس وعشرين وخمس وثلاثين درجة في الظل، تنبت تقريباً كل أنواع الأشجار المثمرة المعروفة في أوروبا إلى جانب أشجار التين واللوز والزيتون والرمّان والعنب وحتى الأزهار اليانعة، الأمر الذي يجعل العقل يحتار في سر هذه الخصوبة». ولم يخطر على بال الأمير الرحالة أن الشرقي قد يكون أحد أسباب هذه الخصوبة، لكنه سرعان ما ينتبه لوجود للشرقي (المسلم) لكن كسارق. يقول مواصلاً حديثه عن الضيعات في ضواحي صفاقس: «لقد هوت؛ بأتم معنى الكلمة؛ أشجار التفاح والإجاص تحت وطأة حملها، مثلما هو الأمر في أخصب أقاليم نهر الراين، بفارق أنه يسمح هنا لكل زائر أن يقطف من الغلال ما يشاء. واستغل رفاقنا من المسلمين هذه الحرية استغلالاً فاحشاً، إلى أني فكرت أنه من واجبي وضع حدٍّ لذلك»[2]. وإذا كان الشرقي غائباً في الطبيعة المؤنسة فهو غائب من باب أحرى في الطبيعة البِكْر، وبالتالي فإن المكان مؤهّل ليحل

---

(1) سميلاسو، ص 46.

(2) سميلاسو، ص 288.

الغربي محلّه، يقول: «امتاز السهلان اللذان قطعناهما بخصوبة رفيعة. وباعتبار حالة البوار التي هما عليهما فإنهما مؤهلان على أحسن وجه ليتحوّلا إلى مستعمرتين تستوعبان أبناء وطننا من الألمان المهاجرين والتائهين عبر أرجاء المعمورة»[1].

ولا يختلف الأمر عندما يتنقل الأمير من الريف إلى العمران، فبعد أن اشتكى من قذارة المدن ونتونة الهواء فيها وفسر ذلك بكسل الشرقي وخموله تحدث عن القرى الصغيرة (في ضواحي العاصمة) فقال: «من أبرز ما نستغربه كأوروبيين في هذه البقاع منظر القرى عندما نتطلّع إليها من بعد. فهي تلوح لنا شبيهة بالمدن، لا يميزها عنها سوى صغر حجمها، وإلا فإنها مثلها متراصة متلاصقة ولها نفس السطوح المنبسطة ونفس البياض الشامل. ولا عهد لنا في طبيعتنا الأوروبية بمثل هذه القرى المتراصة البنيان المتساوية الهندسة، التي تتجلى بين الخمائل القاتمة وكأنها كتل ملتئمة لألاءة»[2]. لم يستخلص الأمير شيئاً من الهندسة، ولم يبحث عن الرؤية الكامنة وراءها، ولا عن عقلية الشرقي أو نظريته في تهيئة الفضاء لأنه كان يتصور أن أفكاره المسبقة عن ذهنية الشرقي كافية. وعندما زار مدينة زغوان الرومانية الأصل، كرر دهشته من خصوبة الأرض ورونق حقولها وزروعها وأشجارها المثمرة ولم يبحث عن الشرقي الذي أنتج كل ذلك. لكن بمجرد ما أن زار الآثار الرومانية حتى سارع إلى تمجيد عبقرية الإنسان الروماني[3].

إلا أن أهم ما في الفضاء المؤنّس تتجلى، في كل الحضارات، في تهيئة المنزل من الداخل هندسة وتأثيثاً وما يصاحب ذلك من علاقات أسرية وتفاصيل خصوصية. ولقد دخل الأمير تونس وذهنه مشحون بصور ألف ليلة وليلة والشرق الشبقي. ودعّم «صديقه» المملوك الهارب يوسف كل تلك الفنتزمات بأخبار ما يجري في قصر الباي. لكنه خرج من البلاد دون أن

(1) سميلاسو، ص 356.

(2) سميلاسو، ص 73.

(3) سميلاسو، ص ص 228 ـ 233.

يشفي غليله وفي نفسه الكثير من الحسرة. ولم يكن هناك في الحقيقة ما يُرى لكن الأوهام صعبة الاقتلاع خاصة إذا تعلّق بها صاحبها.

لم يدخل بوكلير منزلاً شرقياً طيلة إقامته بتونس، باستثناء بعض القصور أو البيوت المريحة التي وُضِعت تحت تصرفه في المدن التي حلّ بها. لكن هذه البيوت كانت خالية من أهلها وخاصة من هاجس بوكلير: المرأة. وقد بدا له سراب الحريم الشرقي عندما رأى في مكتب وزير الباي الإيطالي جوزيف رافو Giusepe Raffo «لوحات ملوّنة تمثّل مشاهد جنسية»[1]. ثم دخل قصر الباي طامعاً في رؤية إحدى النساء المائتين التي قيل له إنهن يقمن هناك[2]، ولو من وراء الستار، فما تم له ذلك. وقد لجأ إلى نساء القناصل اللواتي سُمِح لهن من قبل بمقابلة حريم الباي، فروين له تفاصيل الحياة في البيت الشرقي. يقول: «في ما يلي ما روته لي إحدى نساء القناصل المقيمين في تونس عن زيارتها قصر باردو بمناسبة زفاف إحدى بنات الباي. قالت السيدة: كان على باب الحرم حارسان من فرقة المماليك. وعند وصولنا ذهب أحدهما ليعود بعد برهة بمترجمة القصر (وهي امرأة إيطالية) فرجتنا أن نتبعها. ودخلنا قاعة أسدلت على جدرانها ستائر المخمل الأحمر المطرّز بالذهب وتدلّت من سقفها أقفاص العصافير المذهّبة بالطلاء. وكانت امرأة الباي جالسة قبالة المدخل على أريكة عثمانية ترتدي أثمن الثياب وأفخمها ولكنها عديمة الذوق. وكان ذراعاها عاريين وكذلك رجلاها وقد انتعلت شبشباً صغيراً مطرّزاً. ولاح لنا من مكان جلوسنا وعبر الأبواب جمع غفير من الجواري، ولا أظن أن عددهن كان يقلّ عن الألف جارية. . . وفي الإبان ظهرت شابتان مسلمتان وشرعتا ترقصان رقصة رديئة رذيلة ومنافية للأخلاق ليس من اللائق أن أقف على تفاصيلها. وبلغ بنا الاستياء أقصى الحدود لما رأينا الراقصتين ترتميان في الختام على أعناق الخصيان السود وتتبادلان معهم حركات فاحشة في منتهى الدعارة. . . ثم

---

(1) سميلاسو، ص 93.
(2) سميلاسو، ص 94.

حمدنا الله لما دعتنا الأميرة للتحول إلى قاعة ثانية لتناول بعض المرطّبات. . . . وقد دار حفل الزفاف وسط البلاط المرمري البديع وتوجت نوافير الماء بمئات الفوانيس المضاءة على مختلف الألوان، فنتج عن كل هذا مشهد يوحي حقّاً بحكايات ألف ليلة وليلة. . .» ويسهب الأمير في وصف تفاصيل ليلة الزفاف عند الشرقيين كما نقلته له زوجة القنصل وبعض من له اطّلاع في الموضوع، ثم يضيف تفاصيل من شأنها تعويض تقصيره عن المعاينة بنفسه فيقول: «يشاع عن الحسناوات المسلمات أنهن شغوفات كل الشغف بربط الصلة مع خلان مسيحيين. غير أن تحقيق ذلك عويص وشبه مستحيل، وتكاد تنحصر إمكانية اللقاء في مكان واحد وهو سطوح المنازل حيث تعتاد النساء الصعود والمكوث وهن سافرات. ولئن بدأت الأوضاع في الجزائر تتطور فإن تونس ما زالت متمسكة بالعادات القديمة الصارمة»[1]. وقد عبّر بوكلير سابقاً عن خيبة أمله في صنف الجنس اللطيف الشرقي إذ قال: «كلّنا يعرف أن المرأة في هذه الديار تتوخى الاحتجاب فلا تبصر العين منهن شيئاً يذكر. لا سيما عين المسيحي الذي يحجر عليه حتى الاتصال ببنات البغاء المسلمات وكل من خالف ذلك يعرّض نفسه للإعدام. . . غير أني علمت أن النساء (التونسيات) على العموم سمراوات يتحلّين بأعين وقّادة وشعر فاحم وأسنان حسنة عموماً. ولكن مع هذا لا توجد من بينهن إلا القليلات اللواتي يجوز نعتهن بالجميلات. فمن المعروف أنهن يسعين بكل جهد إلى البدانة، فيعمد إلى إغصاصهن بال «الكسكسي» كما يعلف الإوز عندنا. ومن النادر أن تتميز إحداهن بصفة من تلك الصفات المحبوبة عندنا أي الطراوة والمرونة الجسدية. ولكن مع هذا لا تنعدم فيهن الرشاقة. . . . ولم يخيّل لي أبداً أن اللحاف الذي يحجبهن من أم رأسهن إلى أسفل أرجلهن يستر ما هو جذّاب، بل بدت كثير منهن في منتهى القبح والبشاعة»[2].

---

(1) سميلاسو، ص ص 118 ـ 123.

(2) سميلاسو، ص 117 ـ 118.

ورغم أن روايات زوجات القناصل وبعض ما اختلسه من النظر كان المفروض أن يطيّر سراب المرأة الشرقية من مخيّلته، فإنه ظل مسكوناً بهاجس التطلع إلى الحريم (المكان والمرأة) عن كثب. ولعل المخيّلة والتحريم لعبا دوراً في إذكاء شوقه، وفي تونس يقول العامة «لا يحلو إلا الممنوع». فبمجرد ما أن غادر العاصمة ودخل البادية (حيث لا حجاب ولا ستور) حتى أخذ يختلس النظر للنساء كل ما أمكنه ذلك. يصف مخيماً للبدو فيقول: «... كانت من بين النساء الغاديات الرائحات امرأة شابة تشبه أجمل الغجريات، وإن كانت ملفوفة بالوسخ والخرق. وكم وددت لو قرأت لي الكف على حِدَة (وأشياء أخرى). وما أن لاحظ البدو أني مهتم بها حتى صرفوها بسرعة. فلم تنصرف حتى حدجتني بنظرة باسمة عابثة من عينيها السوداويين، كلها وعي بما حازت عليه من إعجاب»[1]. والأمير يختلس النظر بحثاً عن الجمال الشرقي في الأعراس[2] وفي المآتم[3] فلا ينصرف إلاّ بالقليل من الرضا وكأنه يركض وراء سراب ألف ليلة وليلة المقيم في مخيّلته. وقد ساقت له الظروف فرصة كانت كافية لطرد آخر أحلام الشرق لكن لذة التطلّع للممنوع وإن كان دون المأمول لا تطالها أية لذة أخرى. يقول في فقرة تصوّر عقلية الغربي وما يجيش في مخيّلته حول الشرق: «من مميزات السطوح في هذه البقاع أنها تفتقر إلى حواجز تمنع من المرور من سطح لآخر، بحيث يستطيع المرء أن يتنقّل مئات الأمتار فوق رؤوس الناس دون أن يعترضه مانع. ولكن بداعي لزوم ستر النساء عن الأنظار فإن مثل هذا الصنيع منبوذ ومحرّم تحريماً صارماً ويجب على ساكن كل بيت أن لا يتجاوز سطح بيته. إلا أن الفضول دفعني إلى تخطّي هذه السنّة شيئاً ما. وبعد أن تأكدت من عدم وجود رقيب تسللت بكامل الحذر إلى حافة فناء يأتي منه بصيص خافت.. وانبطحت أرضاً وتطلّعت خلسة فرأيت مسلماً مستلقياً فوق أريكة عثمانية يدخّن

(1) سميلاسو، ص 386 ـ 387.

(2) سميلاسو، ص 359.

(3) سميلاسو، ص 375.

في فناء، وأمامه امرأتان أوشكتا أن تكونا عاريتي الصدر ترقصان حافيتي الأقدام في ضوء بعض مشاعل أغدقت على المشهد الأخّاذ إنارة ملائمة. وامتازت المرأتان بالحسن لا سيما وأنهما لم تفرطا في السمن. وكم أحببت إطالة النظر إليهما لولا أني تفطنت لوقع خطوات أنذرني بالخطر إن تماديت في الاستمتاع بهذه النعمة المحرّمة»[1].

وقد ظل الشرق يضن بأسراره على الأمير الرحالة وفي كل مرّة يختلس السمع أو يسترق النظر إلا «عاد بمشهد أو صوت عادي أو دون ما في مخيلته، لكنه سرعان ما يبادر إلى تجميل الموجود وإتمام الناقص بمخزونه الفانتزمي. وهكذا عندما ما منع من الإقامة بمدينة القيروان (لقداستها في المغرب) التهب خياله بهذا المنع الذي يضاهي تحريم النظر للنساء. فأصر على التعريج عليها في طريق العودة واختلس النظر إلى داخل الجامع الأكبر ويصف ذلك قائلاً: «... واتاني الحظ أن كانت أبواب المسجد الكبير مفتوحة، لما مررت أمامها على صهوة جوادي. وذلك بمناسبة أحد احتفالاتهم، ولا شك أن أحداً لم يتوقع أن يمر كافر في هذه الأثناء فيدنّس حرمته ببصره. وهكذا أتيح لي أن ألقي نظرة عبر السقيفة داخل قاعة الصلاة الشهيرة بأعمدتها الكثيرة، وأخرى إلى الصحن المحفوف بالأروقة... ولم تكن الظروف لتخوّل الوقوف للتمحص وإمعان النظر خشية أن يؤدي ذلك إلى مكروه ما»[2].

بدأ بوكلير موسكاو رحلته بأخيلة عن المكان، وسعى للتأكد منها ما أمكنه ذلك. فكان بناء على ذلك يرى ما يريد أن يرى، وما لم يره توقّعه. وزاد المنع الديني أو السياسي في ترسيخ قناعته فلم يعدّل فكرة مسبقة واحدة. فالمكشوف يفهم على ضوء المقولات والمستور يستر ما هو معروف بالسماع، وطالما إن الشرقيين يسترون فلا بد أن هناك شيء يستر.

---

(1) سميلاسو، ص 327.

(2) سميلاسو، ص 325.

طبيعة الشرقي بين الوضوح والغموض

إذا كانت نظرة الأمير للمكان بمختلف عناصره واضحة رغم غرقها في الصور الجاهزة، فإن موقفه من الإنسان الشرقي غير واضح. فهو يتأرجح بين الدهشة والإعجاب الصريح وبين الاستهجان والاحتقار المُعْلن. فالشرقي يجب أن يكون، كشرقي، متمايزاً بصفات وسجايا تتطابق مع الصورة المرسومة في مخيّلة الغربي (القسوة، الخمول، الميل للملاذ، المكر، الاندفاع...). ولكن، من ناحية أخرى، تصدر منه مواقف لا يمكن أن ينكر سُمُوَّها إلا مكابر. لذلك يتميّز حكم بوكلير على الإنسان الشرقي في تونس بكثير من التناقض بين الإدانة والإشادة والإعجاب إلى حد الدعوة لتقليده والتنديد إلى حد المطالبة باحتلال بلاده بغية «ترقيته».

يميّز بوكلير بوضوح بين المكوّنات الإثنية للشرقي بتونس ويدرك خصائص كل مجموعة. «هناك الأتراك والأندلسيون والزنج والبدو والبربر والعرب»[1]. وهو يجتهد لتفسير الفروق بين هذه المجموعات العرقية المتباينة، فيعلل ذلك بتأثر البعض بحضارات غازية أكثر من غيرهم أو برضوخهم لسلطة مركزية. لكنه سرعان ما يستدرك ويعود إلى الصور الجاهزة فيقول: «وكلّهم يشكّلون خليطاً كبيراً ألفيت كل طرف من أطرافه يجري وراء مصالحه الخاصة دون الالتفات إلى المصلحة العامة أو السعي ولو قليلاً إلى الرقي والتقدم الحضاري». وفي بعض المواضع يطيل الأمير في مدح البدو حتى تتوقع أنه سيلقي ثياب الأوروبي لينضم إليهم، لكنه سرعان ما يذمهم إما لقذارتهم وإما لعقليتهم الخرافية وإما لهمجيتهم. يقول: «... يمتاز البدو على البربر المتوحشين بلين العريكة والصبر والتجلد والبسالة وإكرام الضيف والأنس وحسن المجالسة ونظم الأشعار والاندفاع العاطفي والتحمّس. وهي كلها خصال تجعلنا نعتقد أنه لا يوجد شعب آخر مؤهل مثلهم لاستيعاب الحضارة ومواكبتها. وليس مستبعداً أن تكون الحضارة في انتظارهم في

(1) سميلاسو، ص ص 105 ـ 106.

المستقبل القريب لترتقي بهم ثانية إلى ذلك المستوى الذي بلغه إخوانهم مسلمو إسبانيا والذي لم تصل إليه أية أمة أوروبية أخرى». ويقول واصفاً إقامته في مضارب البدو: «كان لظهور القايد وهو مقبل نحونا وقع المفاجأة في نفوسنا لشدة ما انبهرنا ببهاء طلعته وحسن قوامه. لقد خلته نموذجاً من أروع النماذج البشرية التي خلّدتها ريشة الفنان «رفائيل». كانت محاسنه تضفي شعاعاً كشعاع هالة القديسين على هذا الرجل الذي يوحي برُسُل الإنجيل.... استرعى انتباهي وسط الحاضرين صبي في الثالثة عشرة من عمره يمتاز هو أيضاً بفائق الجمال وعرفت فوراً أنه ابن القايد لفرط الشبه بينهما. دنا الصبي الشبيه بيوحنّا في طفولته والتف حولنا عدد من أعراب المكان وكلّهم يمتازون بوجوه معبّرة للغاية تؤهلهم لأن يقوموا مقام أصحاب المسيح... لقد قضّيت تلك الأمسية وكأني في عالم أنبياء التوراة»[1]. يبدو أن لسان الأمير (أو قلمه) قد غلبه فأفلت منه، فصرح بإعجابه بالبدو لكن باعتبارهم امتداداً للتراث التوراتي المسيحي لا باعتبارهم هويات عربية شرقية قائمة الذات. ومهما كان إعجابه العاطفي فإنه سرعان ما يغرق وسط سطور ذمه الموضوعي للأهالي. فيختفي التمايز بين العرب والبربر والترك والأندلسيين والزنج والبدو والحضر، ليظهر الشرقي المسلم كنموذج واحد تلتقي فيه العيوب والرذائل. فالشرقي:

* متناقض «كان الآمر التركي عسكرياً عظيم البنية جميل المحيّا، بدا لنا هندامه رثّاً حقيراً... ورغم ما يتقاضاه من جراية زهيدة وما كان يبدو عليه من خصاصة واحتياج، فإن سلوكه ظل دوماً يتّسم بالعزة والأنفة»[2].
* همجي تأصّلت القسوة في نفسه[3].
* الكسل والخمول فطري فيه[4].
* جبان رغم القسوة المتأصلة فيه، وقد وصف الأمير حادثة عاشها بنفسه

(1) سميلاسو، ص ص 33 ـ 338.
(2) سميلاسو، ص 31.
(3) سميلاسو، ص 30 و94.
(4) سميلاسو، ص 34 و176.

ولمس ذلك بنفسه[1].

* يحبّ المال وجشع[2].
* استعداده للتضحية بالغالي والنفيس للحصول على البارود[3] وذلك لاستعداده الدائم للتمرد ورفضه للرضوخ[4].
* قذرون إلى درجة حكم معها بوكلير بأنهم من أميرهم إلى حقيرهم يمتلكون قدرة على تحمّل القذارة والنتونة[5].
* يفضّل شرب الماء المعكّر والمتغيّر الطعم[6].
* يحب الموسيقى الصاخبة التي قيل له إنها تسقط لهول وقعها الأزهار من سيقانها[7].

ويخلص الأمير إلى أن كل هذه العيوب تتنافر كل التنافر مع واقع الأرض الخصبة، وكأنه يمهد بذلك لما سيؤكده صراحةً من ضرورة نقل ملكية البلد لمن هو أهل له. يقول: «.. وهكذا نرى جلياً أن الطبيعة أغدقت على هذا القطر كل ما يعود على الإنسان بالنفع ويوفّر له أسباب الرخاء. ولكنها بخلت عليه بأهم شيء وأفضله وهو الإنسان نفسه؛ لأن سكانه الحاليين ما زالوا بعيدين كل البعد عن المستوى الطيب الذي نجد عليه خيرات القطر عامة»[8]. وهكذا يختفي البدو الذين شبههم بأنبياء التوراة وراء أنموذج الشرقي المتخلّف الذي حلّ بأرض لا يستحقها ولا يمت لها بصلة.

في موضع لاحق يحاول الأمير الرحالة أن يفسر كل ما لم يعجبه في

---

(1) سميلاسو، ص 355.

(2) سميلاسو، ص 395.

(3) سميلاسو، ص 31.

(4) سميلاسو، ص ص 30 ـ 33.

(5) سميلاسو، ص 133.

(6) سميلاسو، ص 331.

(7) سميلاسو، ص 70.

(8) سميلاسو، ص 75.

الشرقي بعنصر أساسي في «الشرق» ألا وهو الدين الإسلامي. وفي هذا المجال لا يبدو على الأمير أي تناقض كما كان الحال خلال حكمه على طبيعة الإنسان الشرقي. فلا يداني وضوح وتناسق موقفه من الإسلام إلا جهله بهذا الدين وإصراره على تكديس المعلومات الشائعة والمنتشرة في الغرب. ولقد أخذ الأمير معلوماته عن الإسلام من مصدر يعتبره وثيقاً ألا وهو مردخاي نوح[1]. وبدل أن يتبادر إلى ذهنه بعض النقد، خاصة بعد أن أتيحت له فرصة مشاهدة مسلمين عن كثب، أصبح ينظر لكل الشرق على ضوء عدسات مردخاي نوح المشوّهة. يقول معرّفاً القارئ الأوروبي بالإسلام: «... لا شك أن دين هذه الشعوب هو أبرز العناصر التي تسيطر على حياتهم العائلية والسياسية. ودينهم فسيفساء غريبة وعجيبة جمعت سالفاً شمل هذه الشعوب... ولقد نشأ هذا الدين الغريب الأطوار في موطن يعتبر في حد ذاته أعجوبة خارقة، فلا غرو أن يلد موطن كهذا ديانة ليست في واقع الحال سوى خليط عشوائي من الشكليات والتقاليد»[2]. ولا يحمّل الأمير نفسه تخصيص صفحة أو حتى فقرة لإبلاغ القارئ الأوروبي بأركان هذا الدين العجيب الغريب، بل يكتفي بالإشارة بين الحين والآخر إلى بعض آثار هذا الدين في الحياة الشرقية. فدينهم يجعلهم يمنعون غير المسلمين من زيارة مساجدهم[3] ومشاهدة جنائزهم[4] والتطلع إلى نسائهم، ويسمح للأولياء الصالحين بالسير

(1) يعرّف مترجم ومحقق الكتاب مردخاي نوح كالتالي: مردخاي نوح (1785 ـ 1851) وصل تونس في ديسمبر 1814 بمهام قنصل الولايات المتحدة الأمريكية. أنهيت مهامه في جويلية (تموز/يوليو) 1815 بعد تراجع حكومته بسبب أصله اليهودي. عاد إلى أمريكا فاشتغل بالصحافة بالخصوص. ترك بعض الأعمال المسرحية، منها حصار طرابلس ويوسف كارمل. وقد استقطب هذا الرجل الاهتمام سنة 1825 بعرضه مشروع «أرارات مدينة اللجوء» الذي دعا فيه إلى إنشاء مستعمرة يهودية في جزيرة Grand Island الواقعة في نهر نياغارا.

(2) سميلاسو، ص 104.

(3) سميلاسو، ص 175.

(4) سميلاسو، ص 161.

عراة في الشوارع[1]. كما أن الدين هو سبب الاستبداد السياسي السائد[2]. ومع كل ذلك فإن الشرقي ضعيف الإيمان بدينه هذا، يتحايل وينافق ويخالف سرّاً وجهراً: «لا بد لنا أن نعترف أن الأهالي صاروا منذ زمن طويل يتقاعسون أكثر فأكثر عن أداء فرائضهم المعهودة. فبالرغم من وضوئهم المتتالي نجدهم أقذر من اليهود. وكلّما توفّر لديهم الخمر والنبيذ أدمنوا الشرب. وهم إن صاموا رمضان فإنهم يستعيضون ليلاً بأضعاف ما يحرمون منه نهاراً»[3]. ومع أن الأمير يعترف بأن الأوروبيين هم الذين عمموا استعمال الخمر في تونس[4] فإنه يعرض على سبيل الإثارة الحادثة التالية التي ظن أنها تصوّر ضعف عقيدة الشرقي ونفاقه، في حين أنها تصوّر عقليته الغربية في نظرته للشرقي. يقول: «... أقبل القايد صحبة سائر أهل الدُوّار (العشيرة) واتخذوا لهم مجلساً أمام خيمتي وانبرى يتلذذ بما يقدمه له أتباعي بطلب منه من غليون وقهوة وفي آخر المطاف خمس أو ست قوارير من النبيذ الفرنسي، كلها من زادي الخاص. وكان بين الجمع «طالب» (علم) لا تفارق المسبحة يده، فامتنع في البداية عن تذوق النبيذ المحرّم ثم انصاع وشرب، رغم ضحك الجماعة ومزاحهم، كما لم يشرب أحد مثله حتى صار أحمر مثل السرطان. ورأيته من حين لآخر يجتهد في ستر سبحته في ثنايا برنسه عسى ألا يتفطّن [الرسول] محمد إلى صنيعه... وقد وجدت شابين وسيمين شوههما زهريّ حادّ. وهو داء يفتك إلى أقصى حدّ بهؤلاء القوم المساكين الذين يجهلون عواقبه الوخيمة. وهم لا يستعملون ضد هذا المرض إلا أسخف أنواع الأدوية التي يصفها لهم دجّالوهم، وتتكون عادة من وريقات مكتوبة وتمائم يضعونها على موضع الداء وأحياناً في طيّات ثيابهم. وهم نادراً ما يقتنعون بضرورة التماس معونة طبيب نصراني من تونس، لا لأنهم متعصبون دينياً، بل لأنهم بخلاء.

(1) سميلاسو، ص 74.
(2) سميلاسو، ص 105.
(3) سميلاسو، ص 391.
(4) سميلاسو، ص 104.

ونراهم يقبلون من كل من مرّ بهم من المسيحيين أو اليهود المسافرين وبدون تردد أي دواء، بل يلحّون في الحصول عليه»[1].

وكنتيجة لجهل الأمير بالإسلام كعقيدة، فإنه خلط بين الدين والعادات وخاصة تلك التي تتعلّق بالتطيّر رغم اعترافه بأن البعض منها معروف في أوروبا بل إنه هو ذاته يتأثر بها. لكن التطير في أوروبا يبدو طريفاً ومقبولاً وهو في الشرق دليل تخلّف. فقد استغرب من تطيّر أهل تونس من إتمام البناء الذي شرع فيه الغير ومات قبل إنجازه[2]. وباختصار كان الأمير خلال إقامته في تونس ومن ناحية الانسجام العقلي والتفاهم الفكري غريباً كصالح في ثمود. وقد صوّر ذلك في فقرة معبّرة قال: «تقابل الأحداث والأوضاع الأوروبية التي تشغل بالنا وتشد اهتمامنا في هذه البقاع بلا مبالاة تكاد تكون مخزية. عمدت مرّة إلى شد اهتمام مضيّفي (وهو أوروبي) بحدث وفاة إمبراطور النمسا، فإذا بالسيدات ـ يا لخيبتي ـ يجهلن كل شيء عن هذا العاهل. وفي المساء سألني أحدهم عن صحة خبر موت نابليون بجزيرة سانت هيلين. إن اهتمامهم بأزمات السياسة الأوروبية لا يفوق اهتمامهم بتطور ثقافة القردة في جزيرة «جاوا» أو نجاح حركة التبشير المسيحية بجزر «تاهيتي»[3]. فإذا كانت هذه عقلية الأوروبي المقيم في تونس فما بالك بالتونسي ذاته؟ لذلك لم يكلّف الأمير نفسه عناء محادثة التونسيين واعتبر أن ما يعرفه عنهم كاف. ولم يحاول الخروج من مركزيته بطرح اعتراض على نفسه: «ولماذا تود سموّك أن تكون شواغلك واهتماماتك هي شواغل كل البشر مهما كانوا؟ وأينما كانوا؟»

لكن، ومن باب الإنصاف، ألم يعجب الأمير بأية سجية أو عادة في الشرق؟ أعجب بوكلير ببعض العادات بل عبّر عن أمله في نقلها إلى أوروبا لتعوض تلك التي كان قد انتقدها في كتابه توتي فروتي. من ذلك قوله: «لقيت عند المسلمين عادات منها ما هو جدير بأن نحتذي به. أذكر من ذلك

---

(1) سميلاسو، ص 360 و385.

(2) سميلاسو، ص 62 و70.

(3) سميلاسو، 50.

بالخصوص طريقتهم في تأدية التحية. وهي تقتصر على إحناء الرأس مع وضع الكف الأيمن على الصدر يساراً. وتمتاز هذه التحية بالوقار والرشاقة ودلائل المودة، في حين أن تحيتنا برفع القبّعة تعد من أوحش وأبشع ما لأوروبا المتحضّرة من تقاليد»[1]. كما يعبّر عن إعجابه بطريقة الأهالي في ارتداء الثياب الملوّنة في حين يمتاز اللباس الأوروبي بالرتابة والنمطية، لكنه سرعان ما يتراجع ليعتبر أن ولع الشرقي بالألوان يخفي: «نفحة صبيانية ويقع في وضع هزلي مضحك. حين نرى شيخاً وقوراً توشّيه لحية بيضاء جالساً في دكّانه وكأنه تنكّر فلبس قوس قزح. أو ترى محارباً شديد السمرة مدججاً بالسلاح يتهادى في الطريق رافلاً في زي يجمع بين الوردي الناعم والخضر التفاحي والأصفر الذهبي»[2]. فإذا تركنا هذا الجانب الفولكلوري جانباً، فقد لفت بال الأمير رغم استنكاره غلظة وخمول وكسل وقسوة... الشرقي جو السوق. يقول: «من ظواهر السوق التي تكسب سكّان البلاد شرفاً كبيراً وتذهل الأوروبي وتدهشه، منظر حمّال بسيط يشقّ طريقه عبر الحشود المتراصة (لعله الدلال لكنه لم يعرف ذلك) وهو يشهر بصوت جهير مصوغات حملها على ذراعيه وكتفيه، تتجاوز قيمتها أحياناً ثلاثين أو أربعين ريالاً. ولا ضمان له ولا وقاية سوى أمانة القوم المكتظين حوله كالنمل. وبالمثل فإن بضاعة التاجر معروضة أمام الدكاكين دون خشية أو مكروه. ويتحلّى الباعة بآداب لا تقلّ حسناً عن آداب أصحاب المتاجر في أوطاننا»[3]. وبما أن هذه الظاهرة ليست مشهورة وبالتالي غير متوقعة لدى الشرقي، فإن الرحّالة اكتفى بنقله وتسجيل إعجابه دون أن يبحث عن الخلفية العقدية أو الاجتماعية، ولم يعللها كما علل الرذائل بفساد الطبع أو الأصول الدينية. وبقي الحكم على الإنسان الشرقي سلبياً في عمومه تمهيداً لبيت القصيد وهو كما أبرزه الأمير نفسه بقوله: «... أما الآن، وأنا أقترب من نهاية الرسالة، لو طُلِب مني أن أبدي رأيي فيهم كخلاصة، فإني أقول: إنهم يتحلّون أكثر منّا في مظهرهم وسلوكهم

---

(1) سميلاسو، ص 155.

(2) سميلاسو، ص 154 ـ 155.

(3) سميلاسو، ص 174.

بهيية الإنسان الفطرية ويفوقوننا من حيث السجايا البدائية، لكنهم لظروف معينة ظلّوا جاثمين عند أول درجة من سُلّم الحضارة. كذلك بالنسبة لغرائزهم الطبيعية التي لا يتورّعون عن إشباعها بفظاظة بل قُلْ بوحشية رغم رقّة شمائلهم.... لم تعد لهم أية صلة بمسلمي إسبانيا بل أصبحوا جنساً متكسًا قاصراً عن تحقيق أي نوع من النهضة أو عن بعث أي ضرب من ضروب الحضارة. ولا سبيل لحضارة إليهم إلا إذا أخضعوا لهيمنة المسيحيين»[1].

عمران الشرق ومؤسساته

يصف الأمير سوقاً بمدينة تونس فيقول: «لقد كانت الأسواق تعجّ بالبضاعة على مختلف أنواعها، ولكن دون ما سجّلته بأسواق الجزائر كمّاً. وتوفرت بالخصوص منتجات الصناعة المحلّية. وينحصر أهمها في مقطّرات الورد والياسمين العطرة التي اشتهرت بها تونس، والبرانيس الصوفية البيضاء الجيّدة، ولوازم الفروسية الممتازة جداً، ثم الشيلان الاعتيادية والمنسوجات الحريرية المطعّمة بالذهب. واشتملت المعروضات على بضاعة عجيبة قد يكون بعضها من مخلّفات غنائم أوروبية المصدر وقعت في أيدي القراصنة سابقاً. فقد اكتشفت من بينها أوعية للحساء وأقداح كالتي تستعمل في الكنائس وثريّات وعلب لرش السكّر...»[2]. نجد في وصف الأمير هذا، عرضاً غير مقصود لوضع تونس في بداية مرحلة تحوّل يصح نعتها دون مبالغة بالتاريخية. فقد كانت أسواق البلاد تعكس وضعها العمراني والاقتصادي عندما غادرت مرحلة الفقر مع الاكتفاء الذاتي للدخول في مرحلة التخلّف والتبعية. فقد كانت تونس إلى حدود العشرية الأولى من القرن التاسع عشر مكتفية ذاتياً فلاحياً وصناعياً، تصدّر الثروات الزراعية وبعض المواد الأولية والمعادن، مما يدرّ عليها نقداً ذهبياً يمكنّها من استيراد ما ينقصها ويحصّنها سياسياً من التدخّل الخارجي. وبعد مؤتمر فيينا (1815) وتأسيس نظام عالمي جديد،

(1) سميلاسو، ص 412 ـ 413.

(2) سميلاسو، ص 69 ـ 70.

انطلق رأس المال الأوروبي (وخاصة الفرنسي) غازياً الأسواق «الشرقية» واخترقها مكرّساً بذلك تبعية متفاقمة وتخلّفاً متصاعداً[1]. لكن بوكلير لم يرَ في وضع السوق التونسي ما يشير إلى اختراق اقتصاد قوي لبلد لا يملك من الإمكانات ما يسمح له بالصمود. ولقد دخل فيما بعد إلى قصر الباي ولاحظ تفشي العادات الاستهلاكية لدى الطبقة الموسرة (أثاث، أواني، طبخ، مشروبات، مثلّجات، حلويات. .) لكنه ومن منطلق مركزيته الغربية وهاجس القرصنة لم يرَ في المعروضات الأوروبية سوى ثمرات سلب ونهب افتراضيين. وفي كل مراحل الرحلة، لاحقاً، لم ينفك الأمير يجمع الانتقاد وراء الآخر حول كل مظاهر التخلّف العمراني والحضاري. فاشتكى مرّ الشكوى من قبح منظر وسائل الإنارة (الشموع والأسرجة) ونتونة رائحتها وضعف نورها، وسخر من تجهيزات الحلاقين القذرة التي تشبه مناجل العشب[2]. ووصف الكتاتيب في تعالٍ وازدراء قائلاً: «... المدارس مفتوحة الأبواب على الشارع تلوح لك من خلالها أكوام متراكمة متشابكة من الصبية يرسلون صياحاً مسترسلاً، وتلك هي طريقتهم في التعليم»[3]. وقد وصف أكثر من مرّة نظرات الشرقيين له وهو بصدد تدوين ملاحظات فلم يستنتج سوى أنه: «في طباع المسلمين عدم اكتراثهم بهذه الأمور وجهلهم بها»[4]. ورغم شدّة إعجابه ببساطة الإدارة التونسية وتمنيه أن تحتذي أوروبا بذلك ابتعاداً عن البيروقراطية[5]، لا يتمالك نفسه من السخرية من الشرق لتسلية القارئ الأوروبي. يقول واصفاً لقاءه مع جوزيف رافو (الوزير): «... استرعى

(1) Mahjoub Azzam. Analyse historique du sous développement en Tunisie. Annale de l'Afrique du nord. 1979.

(2) سميلاسو، ص 34.

(3) سميلاسو، ص 42.

(4) سميلاسو، ص 419.

(5) يقول في وصف موظفي الدولة: ليست تحت تصرفهم هياكل إدارية أو دواوين بل يقومون بكافة الإجراءات والأعمال بأنفسهم. وهي لعمري بساطة حبّذا لو يقتدى بها في أوروبا حيث تسود جيوش الموظفين، ص 44.

انتباهي في أحد أركان الغرفة خزانة تعد ثلاثة عشر درجاً فقط، لم تختلف في نظري عن تلك الرفوف التي تستعملها موزعات مواد التغذية في بلادنا لحفظ السكر والزبيب والأرز وغيرها من المواد. غير أن هذه الخزانة تكتسي أهمية قصوى فهي في الواقع أرشيف الدولة بعينه. ولا غرو ألا تحتل هذه المنشأة إلا مساحة ضئيلة في هذا القطر الذي ما زالت بدعة الكتابة النافعة تتعثّر فيه في خطواتها الأولى»[1].

لم ينكر الأمير وجود مظاهر إيجابيات في العمران الشرقي، لكنه يعدّل ذلك في كل مرة إما بالسخرية أو بإيراد مظهر سلبي محاذ. فعندما زار ميناء حلق الوادي وحوض بناء السفن، لاحظ تغلّب الطابع والنظام الأوروبي لكنه سرعان ما سخر من بدائية التحصينات والدفاعات[2]. وعندما زار ثكنة حديثة بالعاصمة وأثنى على نظافتها وحسن تنسيقها، كان قد أسهب في صفحات سابقة في وصف الثكنة القديمة وتداعيها ونتونة روائحها وقذارتها، ولم يقصّر في رسم لوحة ساخرة متعالية للعسكر الذين كانوا يدخنون إلى جانب برميل البارود[3]. وعندما زار المهدية أبدى اندهاشه من عبقرية الابتكار في الري، يقول: «مما زاد في تعجّبي هو أني رأيت في تجهيزات الري رغم طابعها البدائي الساذج الذي ينم عن حضارة لم تتجاوز عهد الصبا، وسيلة ري تفوق الطريقة الشائعة عندنا من حيث عبقرية الابتكار والبساطة... بهذه الطريقة يستطيع شخص واحد أن يسقي حديقة خضراوات في وقت قصير جداً. ويتم نفس العمل عندنا باستعمال الرش ويتطلّب تشغيل ما لا يقل اثني عشر شخصاً تشغيلاً شاقاً لمدة ساعات عديدة»[4]. وكما هو الحال في النواحي الإيجابية التي شاهدها فإن الأمير لم يستخلص شيئاً عن الإنسان الواقف وراء هذا الإنجاز «التقني». وهكذا لا يرسب في ذهن القارئ الأوروبي (وغير

(1) سميلاسو، ص 91.

(2) سميلاسو، ص 150.

(3) سميلاسو، ص 163 ـ 165.

(4) سميلاسو، ص 302 ـ 303.

الأوروبي) غير الملامح المظلمة عن الحالة الحضرية العمرانية للبلد، بحيث يجد الغرب ما في مخيّلته عن الشرق، ويبدو مشروع تمدين هذا الجزء من العالم ضرورة بل واجباً أخلاقياً.

لا يكون الشرق شرقاً إلا ببلاط شرقي فخم وبحاكم مستبد يأمر بقطع الرؤوس بإشارة من إصبعه وبإيعاز من جارية مختفية وراء الستار. بهذه الصورة الكاريكاتورية عن المؤسسة السياسية واجه الأمير الباي، فوجد بعض ما كان يتوقّع عن البذخ والترف والاستبداد وأكمل الباقي من مخيّلته أو من روايات القناصل وزوجاتهم (كما فعل في قضية المرأة والحريم).

فمما وجده مقارباً لما توقعه جو الأبهة والتشريفات التي يتطلّع إليها هواة قصص ألف ليلة وليلة، فأسهب في وصف موكب الباي في طريقه إلى مجلس الحكم[1] مضفياً على ذلك مسحة مسرحية شرقية. كما وصف مجلسه والأثاث واللباس والتقاليد البروتوكولية[2]، وأسهب في تفاصيل العنف الدموي كما نقله له بعض أصدقائه من القناصل[3] وكل ما من شأنه أن يروي تعطّش القارئ الغربي. وعندما توغّل في داخل البلاد وصادف أكثر من ممثل من ممثلي الباي لاحظ عليهم مخايل المهابة «الشرقية» يقول: «استقبلت في مدينة الكاف بحفاوة لم أشهد مثلها من قبل. وكان الوالي، مثلما هو الشأن في القيروان، يتقلّد أهم الرتب العسكرية والمدنية في نفس الوقت مما يجعل منه سيد المكان على الإطلاق تقريباً. وكان أيضاً عظيم البنية مهيب الطلعة. وكأني بالباي لا ينتدب ولاته إلا من بين مَنْ هم طوال القامة»[4]. وتعدّل هذه الشهادة المقاربة لصورة الحاكم الشرقي، حكماً صارماً قاسياً كان قد أورده في أول الرحلة عندما وصف جنود الحامية بمدينة بنزرت بقوله: «اعترضنا أحد السرية المحلّية التي لا تعد أكثر من خمسين نفراً، جلهم من المعاقين في

---

(1) سميلاسو، ص 178 ـ 179.

(2) سميلاسو، ص 96.

(3) سميلاسو، ص 100.

(4) سميلاسو، ص 389.

هيئة يرثى لها. وكدت أحسب هذا الضابط شحّاذاً عجوزاً، لولا أن السيد كوستا (نائب القنصل) أحاطني علماً بمقامه الرفيع. وهناك خمسة من هؤلاء الضباط يخضع لكل منهم عشرة جنود... ولا يرتدي هؤلاء الجنود الهزليون الجديرون بإحدى كوميديات شكسبير، أزياء نظامية بل يلبسون أشتاتاً من الأطمار البالية الممزقة ويحملون شتى أنواع السلاح. فمنهم من تقلّد سيفاً معقوفاً ومنهم من حمل بندقية بالغة الطول لا صوّانة فيها ومنهم من اكتفى بوضع عصا على كتفه. وهكذا تراهم يعرجون ويهيمون ويتسكّعون عبر أرجاء المدينة وعلى وجوههم مسحة من الهيبة والأبهة وأرجلهم عارية، يتقدّمهم الآغا الذي لا يتميّز عنهم بهندامه البالي. أليس من المدهش أن يكون الأمن مستتباً هنا رغم ضعف الحامية ووضعها المضحك؟ فبوسع أي إنسان أن يتنقّل أينما شاء وجيوبه مليئة ذهباً دون أن يخشى أي اعتداء»[1]. في هذه اللوحة التي تفنن الأمير في رسم تفاصيلها بشكل كاريكاتوري ملحوظ يصطدم ما في المخيلة مع ما هو في الواقع، ولكن يبقى المجال مفتوحاً لسحر الشرق وطرافته وغرابته. في المخيلة أبهة السلطة وممثليها وفي الواقع الوضع المزري للحامية التونسية، لكن ذلك ليس من شأنه التخلّي عن الحلم. فالعسكر على وضعه ذاك له من الهيبة والأبهة ما يمكنه من نشر الأمن، وهكذا لا تقضي الصدمة بالواقع على البعد الخرافي في الشرق بل ترسي خرافة جديدة: الشرق بلد يمكن أن يضبط الأمن فيه شحاذ.

في قضية الحرية والاستبداد لم يصطدم الأمير بواقع مغاير لما كان يتوقّع، بل إن تونس «لم تخيّب ظنه» في ذلك. صحيح أن حسين باي أعطاه انطباعاً غير متوقع من ملك شرقي إذ: «.. كان على قدر وافر من البشاشة والأدب واللباقة التي ترتاح لها النفوس... وعند الوداع صافحنا أنا وكاتبي يد العاهل المسلم السّمح بفائق الاحترام، وفارقناه مسرورين أشدّ السرور بالحفاوة التي خصّنا بها»[2]. لكن هذا العاهل الشرقي السمح لم يكن لبقاً

(1) سميلاسو، ص 44 ـ 45.

(2) سميلاسو، ص 97 ـ 98.

ومهذّباً إلا مع ضيوف أوروبيين أجانب، لذلك كان الجانب الأوفر من حديث الأمير عن السلطة والمؤسسة السياسية متعلقاً بالاستبداد الشرقي الشهير. يصف ما شاهده في أحد القصور فيقول: «تبوّأت أعلى البطاح عشرة مدافع معدنية صغيرة. ولم نتمالك عن الضحك لما قرأنا على أربعة منها عبارة «مساواة وحرية». وهو لعمري شعار أضحى اليوم في أوروبا نفسها يبعث على الاستهزاء، فما بالك في هذا المكان؟»[1]. لم يكن الأمير قد جرّب أو رأى بنفسه شيئاً من مظاهر الاستبداد، لكنه كان مزوّداً بتصورات دعّمتها قراءاته لكتاب مردخاي نوح ثم روايات مضيفيه من القناصل. ولقد ذرع أغلب مناطق بلاد البربر (تونس) ولم ينقل حادثة واحدة عاينها بنفسه سوى حادثة الحمّام. يقول: «لا يخلو أسلوب الحكم هنا، والحق يقال، من شيء من التعسّف ومن شأن النادرة التالية أن تدعّم ذلك. لا توجد في هذه البلاد، وأظن في كامل العالم الإسلامي سوى الحمامات العمومية، أما الحمامات الخاصة فهي مفقودة تماماً. وعلى من أراد استعمال الحمام لوحده أن يحجزه قبل موعد الاستحمام بكثير وأن يدفع خمسة أضعاف معلومه. وعند وصولي إلى الكاف شعرت بأني بحاجة إلى الاستحمام، وفي السادسة، وهو عادةً الوقت الذي يستحم فيه الأهالي بعثت إلى الوالي أطلب منه أن يدلّني على أحسن حمّام وأن يخبرني إن كان ذلك في ذلك اليوم بالذات ممكناً أن أستعمل الحمّام لوحدي. وما هي إلا دقائق قليلة حتى جاءني ردّه بأن الحمام سيكون جاهزاً حالما آمر بذلك. وقد أجبر المستحمّون في ظرف وقت قصير على الالتفاف ببرانيسهم ومغادرة الحمّام بقطع النظر عن حالة العرق التي كانت عليها أجسامهم»[2].

لا يحاول الأمير تحليل الاستبداد الشرقي، مكتفياً بالإشارة إلى أن يستمد بعض أسبابه من ديانة الشرق وموحياً إلى أنه من «طبيعة الشرقيين». وتتعاقب الأحكام الباترة والنهائية حول الاستبداد السياسي رغم اعترافه دون

(1) سميلاسو، ص 64.
(2) سميلاسو، ص 390 ـ 391.

إحساس بالتناقض بأن «رجال البلاط (التونسي) ليسوا دون الأوروبيين كفاءة في التمثيل وشطارة وكياسة»[1]. فعندما صادف لاجئين سياسيين من دولة نابولي في شمال البلاد لم يحمل ذلك إلا على استبداد السلطة وجهلها يقول: «يقيم هنا «كاربوناريون» من نابولي، التجأوا سابقاً إلى السواحل حيث لا تكترث كثيراً بآراء الأشخاص بل تجابه على الفور أدنى تعنّت بوسيلة الجلد الناجعة أو بقطع الرأس»[2]. وعندما يستفيض بوكلير موسكاو في تفاصيل الاستبداد الشرقي وخاصة في تسلّطه على أعوان المستبد وأقاربه لا يحاول المقارنة مع ما كانت الحياة السياسية المستبدة في أوروبا، بل سرعان ما يبادر إلى الحكم على خصوصيات القطر وطباع أهله. يقول ناقلاً تفاصيل حادثة واقعية: «... من طرائف الأحداث السابقة الذكر (مقتل عثمان باي وكل أسرته بتدبير من ابن عمّه وخليفته محمود باي) أن امرأة من زوجات عثمان باي وضعت مولوداً غداة مصرعه. فتُرِك على قيد الحياة وهو يعيش إلى حد الآن سجيناً في باردو، ولا يعوزه شيء إلا الحريّة. ويشاركه محبسه شيخ طاعن في السن، من أقرباء علي باشا، امتحن في شبابه بما امتحن به رفيقه. وبوسعنا أن نتصور أنه يدور بين هذين الشخصين حوار يكتسي صبغة شاعرية مثيرة للغاية... ظل هذا القطر، كما رأينا، وعلى امتداد ألف سنة مسرحاً فظيعاً لثورات وجرائم مطّردة، لا بد أنها خلّفت في طباع هذا الشعب آثاراً سيئة من شأنها أن تطمس فيه مشاعر الشرف ومفاهيم الولاء والإخلاص. سيما أن هذه الأحداث أدت إلى إرساء نظام قار من الطغيان الجامح والاستبداد الغاشم»[3].

وفي موضعين اثنين يبدي الأمير إعجاباً بالمؤسسات الشرقية ويطالب بالنسج على منوالها، كل ذلك دون أن يشعر بأدنى تناقض مع ما سلف وأورده، بل يغرق انطباعاته في نقد الأوضاع الأوروبية كما فعل في توتي

(1) سميلاسو، ص 413.
(2) سميلاسو، ص 51.
(3) سميلاسو، ص 88.

فروتي. المناسبة الأولى كانت عندما تعرّضه للسلطة إذ يقول: «إن الذي تلقي به الأقدار في طريق السلطة في هذه البلاد يتعرض للمحق فوراً. أما في أوطاننا فإن ذلك يحدث رويداً وبصفة غير مباشرة ولكن بنفس الحتمية... غير أني أرى أن سواد القوم يتمتعون هنا بأكثر حريّة مما هو عليه الحال بأوروبا ولا يعانون مثل عامة الأوروبيين من مضايقات نظام حكومي يهيمن على كل القطاعات ويثقلها بالضرائب والأداءات. ولقد ألفنا هذه الأوضاع العفنة وتعودنا عليها، حتى صرنا لا نعي خطورتها، في حين أن شرقياً يزور أوروبا ويقيم بها أمداً طويلاً يجد الأوضاع فيها بالمقارنة مع أوضاع بلاده لا تطاق. ويعتبر نفسه رغم أنه من رعايا طاغية مستبد حرّاً طليقاً كالطير في الأجواء»[1]. أما المناسبة الثانية فهي تخصيصه ست صفحات لوصف النظام القضائي التونسي وإعجابه به وتمنيه أن يرى الإجراءات القضائية في بروسيا تسير على منواله، يقول في رسالته السابعة: «لقد نالت طريقة القضاء المعمول بها في هذه البلاد كل إعجابي. صحيح أن ما تتميز به هذه الطريقة من سذاجة وإيجاز وسرعة تنفيذ فضلاً عن قلّة عدد القوانين فيها (علماً بأن جميعها صادر عن القرآن والسنة زيادة على الاجتهادات المستمدة منهما) ليس كفيلاً بأن يتيح لكم، يا صديقي العزيز، تكريس علم غزير ووقت كبير في سبيل إنجاز شرح القضاء التونسي مثلما فعلتم بالنسبة لشرحكم الشهير لنظام القضاء البروسي. لكن الإنسان العادي الذي لا ينتمي مثلكم لعلماء القانون يجد ولا شك في هذه الطريقة نفعاً ملموساً لما تَضْمن له من سرعة في إصدار الأحكام ومجانية في الإجراءات، وهذا أمر أساسي في نظري... إن البحث عن الأسباب التي تجعل النظام الجنائي هنا بسيط ويفوق نظامنا نجاعة وفاعلية، موضوع جدير باهتمام كبار المفكرين. بالنظر لنتائجه من حيث نسبة الإجرام المتقلّصة في أوساط الشعب. ولربما أدى هذا البحث إلى التيقّن من أن استعمال اللين أو الصرامة في دور قضائنا هو استعمال غير محكم في غالب الأحيان. ولربما أدى أيضاً إلى التأكد من سلبية سجوننا. ولا فائدة في إعادة ما قيل في شأنها

(1) سميلاسو، ص 144 ـ 145.

من أنها مشاتل للرذيلة ومدارس عليا لتعليم الفساد. وأشنع ما في الأمر أن هذه المؤسسات صارت في عدة بقاع حقولاً مربحة للصفقات الاحتكارية وصار مُسَيّروها والحراس يسرقون المجرمين والدولة على حد سواء»[1]. فنحن نلاحظ أن النواحي الإيجابية التي لم يكن بإمكان الأرستقراطي الديمقراطي إنكارها والتي طالب بالاستفادة منها، لا تشكّل مناسبة لمراجعة مواقفه من الشرق وتخلّفه، بل مجرّد مناسبة لتحليل الأوضاع في أوروبا كما فعل في رسائل ميت وتوتي فروتي.

وما قيل عن موقف الأمير من المؤسسة السياسية في بلاد البربر القراصنة يصح عن موقفه من الأسرة. فقد عبّر الأمير عن حماس لا يفتر عن بنية الأسرة في الشرق، وانتهز كل مناسبة ليعبّر عن تمنياته بأن تُبْقي أوروبا على ما تبقى من تراث في هذا المجال. فعندما وصف إقامته بين البدو وقارنهم بأصحاب المسيح لم يتردد في الربط بين بنية الأسرة والتربية وما أعجب به فيهم من توازن الشخصية. يقول: «. . . احتشد قبالتي زهاء ستين من رجال العرب في مقدمتهم شيوخ القبيلة وأكابرها ثم الكهول ويليهم الأطفال. وكنت ترى من خين لآخر أحد الأطفال يترك مكانه ليستبدله بحجر أبيه فيبادران بتبادل الملاطفات على أرق الأوجه. والجدير بالذكر أن العلاقة بالوالدين ما زالت محافظة هنا على كامل سذاجتها الأصلية المحرّكة للنفوس. . . كان الجميع هنا ينصت بكل الانتباه لما كنت أسرد على مسامعهم (بواسطة الترجمان) من أحاديث حول أوروبا. وكانت تصدر عنهم تعاليق وأسئلة تستدعي مزيد التقدير والإعجاب لما تنم عنه من فطنة وكياسة وأدب فطري يمتاز به هؤلاء البدو الأميون. ناهيك أنهم كانوا شديدي الحرص على تفادي كل ما من شأنه أن يستنكره الإنسان وتكرهه نفسه. . . وقد سألت شيخ

---

(1) سميلاسو، ص ص 111 ـ 116. والرسالة موجّهة للمستشار غرافيل Maximilien Grävell وهو رجل قانون وحقوقي بروسي اشتهر بمؤلفاته في الحقوق والفلسفة. وقد أصدر بين 1825 و1831 كتاباً ضخماً حول القوانين والتشريعات والنظام القضائي في الدولة البروسية. وكان من أصدقاء بوكلير الذي استشاره مرات في قضايا تخص أملاكه.

القبيلة: هل يسمح لي بأخذ نجله معي إلى أوروبا ليقضي بضع سنوات في كفالتي. فما كان من الأب إلا أن استساغ المداعبة وأجاب: لِمَ لا؟ ولم يتردد الصبي نفسه فور أن أدرك قصدي على لسان أبيه في الإعراب عن رضاه مبتسماً دون تصنّع أو دلال. ولو وقع نفس الموقف عندنا، فإني أراهن بكل ثمينة أن مائة طفل وطفل لا يسعهم إلا أن يحسبوا الأمر جَدّاً، فيسرعون للاحتماء بآبائهم وهم يتلفّظون بـ «لا» ركيكة»[1]. ولا يتوقف التماسك العائلي على الأعراب والبدو بل يشمل أيضاً قمّة السلطة، يصف الأمير مجلس الباي فيقول: «كان ابن الباي الأكبر (سيدي أحمد باي) واقفاً على عتبة العرش يمين أبيه. وقد عكف هذا الأمير البالغ من العمر 26 عاماً على مساعدة أبيه في غاية الاحترام والتقدير. فكان تارة يناول والده نظّارته لقراءة عريضة وتارة يرفع إليه آنية فضّية للبصاق، هذا دون أن يخجل من القيام بهذه المهام الحقيرة أمام مجمع البلاط. وقد سبق لي أن أشدت بالاحترام والتقدير اللذين تقوم عليهما العلاقات بين الأبناء والآباء في هذا المجتمع»[2]. وكان رأي الأمير في مؤسسة الأسرة في بلاد المسلمين من أوضح ما طرحه من مواقف، لكن دون أن يحمّل نفسه عناء تحليلها وربطها ببقية الهيكل الاجتماعي ـ الثقافي للشرق، يقول: «. . . لئن أردنا أن نرتقي درجة أعلى فلا بد لنا من الإشادة بتلك الظاهرة الاجتماعية الرائجة، المتمثلة في معاملة الأبناء للآباء والشبان للشيوخ معاملة تقوم على بالغ الاحترام والخشوع. وتنجم عن هذا السلوك مواقف إنسانية مؤثرة، صرنا يا للأسف نفتقدها في بلادنا يوماً بعد يوم»[3].

أي مستقبل للشرق؟

لو أردنا القيام بدراسة إحصائية لحصر المفردات التي استعملها الأمير

(1) سميلاسو، ص 338 ـ 339.

(2) سميلاسو، ص 179 ـ 180.

(3) سميلاسو، ص 155.

لوصف ما لم يعجبه كغربي في بلد شرقي، وقارناها بالمفردات المتعلّقة بما جلب انتباهه وأعجبه، لرجحت الكفّة الأولى. لكن يمكن التعرف على حصيلة موقفه من خلال إبراز ما أورده صراحة من تصوّر لمستقبل هذا الجزء من الشرق: تونس. فعمل كل مستشرق (على عكس عالم الآثار) ليس دراسة علمية أكاديمية بقدر ما هو مشروع ضمني وصريح لمستقبل المجتمع المدروس. ففي حين لا يهدف عالم المِصْريّات، مثلاً، إلى إحياء المجتمع الفرعوني أو السيطرة من خلال معرفته على مصر اليوم، يسعى المستشرق أو الرحالة بشكل مباشر أو غير مباشر إلى تحويل معرفته إلى أداة سيطرة. ويبرز ذلك بشكل غاية في الوضوح مع بوكلير.

إذا كان الأمير يتناقض في مدحه ثم ذمه لبعض مظاهر الشرق، أو يتهافت في تحليله عندما يقارن بين ما يشاهده وبين ما يتمنى نقله إلى بلده أوروبا، فإنه واضح غاية الوضوح عندما «يرسم» مستقبل تونس بل مستقبل كل الجناح المغربي من الشرق. لم يتردد بوكلير القادم إلى تونس عبر الجزائر في التأسف على فرنسا التي كان من الأجدر بها احتلال تونس بدل الجزائر. يقول: «استتب بتونس عهد أرفق وأهون يجعلنا نأسف لفرنسا أن حادثة الصفعة الشهيرة التي سددت لقنصلها بالجزائر لم تحدث بتونس. فلو كان ذلك لأحرزت كسباً يفوق ما أحرزته باحتلالها الجزائر. إذ ما كان الاستعمار الفرنسي يجد في تونس أية عقبة تعترض سبيله وتعرقل مساره»[1]. ويقول في موضع آخر وبنفس الوضوح: «إذا نحن نظرنا إلى هذه الخصوبة الشاملة التي تتميز بها تربة هذه البلاد التي تبقي مساحات شاسعة منها جرداء مهملة أو غير مستغلة كما ينبغي فإننا لا نملك إلا أن نتساءل بكامل الدهشة كيف يمكن لمملكة تونس أن تصبح لو آلت إلى الأوروبيين من ذوي الخبرة والاجتهاد. إن في طاقة البلاد (التي لا تعد اليوم أكثر من مليونين ونصف) أن توفر العيش والنعمة لستة أضعاف هذا العدد دون منازع. ولا مجال هنا للمقارنة بالجزائر فمهما تطورت الأساليب والطرق لترسيخ الاستعمار، فإنه من المحال أن

(1) سميلاسو، ص 100 ـ 101.

تتحقق هناك النتائج الراقية التي من شأنها أن تحصل في تونس»[1].

يتنقّل الأمير في تونس «دولة القرصنة» وفي ذهنه بوصلة توجهه. وتتراجع الغاية السياحية أمام الهدف الاستكشافي الريادي الاستعماري. فتصبح كل ملحوظة ذات فائدة يمكن استغلالها للغزاة أو الإداريين أو المُعَمِّرين. وأول انطباع له كان، عندما وضع قدمه على الساحل الشمالي لتونس قادماً من ميناء عنّابة الجزائري، كان مفيداً لقائد حملة عسكرية. يقول متحدّثاً عن قلعة مدينة بنزرت: «إن القلعة قديمة وفي حالة قصوى من التداعي والخراب ولا أخالها تصمد قريباً أمام أدنى غارة يشنها أوروبيون»[2]. وفي موضع لاحق، يستطرد الأمير في تحليل مطوّل حول مفهوم الشجاعة وأنواعها مستعرضاً بذلك براعته الفلسفية، إلا أنه سرعان ما يعود للواقع ليستخلص فائدة عملية لغزاة المستقبل. يقول: «في هذا السياق وعلى ضوء ما سمعت من مصادر شتى عن الحروب والمعارك التي عرفتها بلاد الجزائر وعنّابة وتونس، لا يسعني إلا أن أعبّر عن اقتناعي بأن أي ضابط حازم مقدام من ضباط فرساننا بمقدوره على رأس عشرين فارساً أن يواجه دون أيّما عناء وفي أية وضعية عسكرية كانت مائة من البدو المدججين بالسلاح والمحاربين حسب عادتهم. فهم لا يعرفون خططاً هجومية غير الإغارة العشوائية وما أن يفرغوا شحناتهم حتى يلوذوا بالفرار. وهم في حاجة على ما يقل عن ربع ساعة لشحن بنادقهم الرديئة والثقيلة. ثم إن قصورهم في استعمال المسدسات يعادل قصورهم في استعمال البنادق ولا يجيدون مقارعة السيوف ولا يستعملونها البتة. وأخيراً فإنهم رغم تحلّيهم بالشجاعة (إن استوجب الحال) يكرهون خوض المعارك إن لم تدفعهم مصالحهم الخاصة، ويفضّلون دوماً الكر والفر»[3].

ولا يبخل الأمير على الرواد والسياسيين بنصائحه بعد أن اعتبر أن

---

(1) سميلاسو، ص 336.

(2) سميلاسو، ص 31.

(3) سميلاسو، ص 365.

مطالعته وإقامته جعلتا منه خبيراً بشؤون جزء هام من الشرق أي بلاد البربر. لذلك يعتبر أن التبشير والتجارة يمكن أن يكوّنا رأس رمح الاختراق الأوروبي. يقول: «بفضل واسطة القنصل الأمريكي أمكن لي حضور حفل ديني أقامه مبعوث الجمعية الإنجليزية للتبشير بالإنجيل... وهذه الجمعية التي تركّز جلّ جهودها على اليهود لم تسجّل بعد أية حالة تنصّر على أتمّها.. (لكن) يكفي بشرى أن بذور الرحمة قد تمّ زرعها وسوف تؤتي أكلها في القريب العاجل بمشيئة الإله... وبناء على ما عسى أن تفتحه هذه البقاع من آفاق عالية في سبل الجنة أمام الحركة البروسية لبث الدعوة بين اليهود، فإني أعلق آمالاً عريضة على أن تؤدي معلوماتي عاجلاً إلى إيفاد مبشّر برليني إلى هنا عوضاً عن القنصل. وفي هذا الحال يرتجى منه أنه كلّما يفرغ من تجارة الإنجيل يتفرّغ لتجارة الحديد والخشب. كما يؤمل منه أن يقدّم عند الحاجة يد المساعدة إلى الرعايا البروسيين المعوزين الذين تقذف بهم الأمواج أو بعض المخاطر الأخرى إلى هذه السواحل القاسية»[1]. ويدل الأمير من يريد استثمار أمواله من الأوروبيين على كيفية التصرف المثلى، يقول من جملة ما ورد في صفحات عديدة: «لئن كان ممنوعاً على المسيحيين حق ملكية الأرض هنا، فإن ذلك يصير ممكناً عن طريق عملية شراء صورية يقوم بها أحد الأهالي يكون قد أمضى قبل ذلك تعهّداً صورياً لفائدة المسيحي المعني بالأمر... ولا خوف على الأجانب الذين تحميهم قناصلهم، بحيث يستحيل أن نجد مكاناً آخر يتمتع فيه الأجنبي بما يتمتّعون به هنا من امتيازات... وفي حالة حصول لبس مع الحكومة أو الأهالي فإن الأمر يفصل في جل الحالات لفائدة الأجنبي... وفي مثل هذه الظروف يحقق التجار المسيحيون الذين تعرّفت عليهم أرباحاً طائلة مكنتهم بعد سنوات قليلة فقط من جمع ثروة كبيرة. وغالباً ما يساعدهم عامل آخر هو خمول الأهالي وتهورهم وعدم اكتراثهم فإذا احتاجوا إلى مال فإن هؤلاء القوم، الذين كادوا أن يكونوا همجاً، يركنون إلى السلف مقابل بيع محصول الزيتون وهو في شجره...

(1) سميلاسو، ص 77.

فيقع ابتزاز فوائد شهرية تقدّر بخمسة أو ستة أو حتى عشرة بالمائة دون وجود قانون يمنع ذلك... وكثيرون ممن صاروا أثرياء في أقل ما يمكن من الوقت ثم ارتفعوا بعد ذلك إلى منزلة مكنتهم من استعمال أكبر وسائل المضاربة لإفقار السكان المساكين في هذا البلد الذي أغدقت عليه الطبيعة بسخاء»[1].

وفي باب النصائح العامة لا يفوت الأمير الإشارة إلى طرق استمالة البربر من الشرقيين سواء كانوا من الملوك أو الرعايا: «فالتعامل مع حكّام البربر هيّن للغاية إذا عرف المرء كيف يتصرّف معهم ويحوز على ثقتهم»[2]. وقد يتم ذلك بنفس الطريقة التي يستمال بها ود كل البدائيين المتخلّفين السذج. يقول في آخر رحلته: «على المسافر أن يزوّد نفسه في أوروبا بصندوق من الهدايا للجميع، من الباي إلى أبسط بدوي. وأنصح في هذا الباب باقتناء ساعات مختلفة الأنواع والكهرمان وحليٍّ من الذهب المزيّف والحجر الاصطناعية. ويستحسن ألا يشتري غير السلاسل والخواتم والقلائد مع اجتناب شارة الصليب. ويجب أن يكون ذلك مزركشاً ملوّناً كلعب الصغار وعديم الذوق قدر المستطاع. أضف إلى ذلك علب النشوق على ألا تكون مزخرفة بصور البشر (باستثناء صورة نابوليون العظيم). لأن الصور تثير الاستياء في هذه البقاع وتتنافى مع تعاليم الإسلام... زد على ذلك المناديل الحريرية الرخيصة للنساء وشيلانا وأقمشة من الكشمير الزائف، وكذلك السكاكين والمقصّات وحبّات المرجان ولآلئ من الزجاج ولعب الأطفال... وباروداً إنجليزياً رفيعاً وشتى الأسلحة مع الحرص على ألا تكون بسيطة الصنع. ولا تهم قيمة الأسلحة في حد ذاتها إذا كانت موشاة بالذهب والفضة والأحجار سواسية إن كانت حقيقية أو مزيّفة. ويمكن أن أنصح بشتى الخدع الطريفة وبعض ألعاب الشعوذة لتسلية الأهالي وإثارة دهشتهم. وإذا ما تسلّح المسافر بهذه الصفة فسوف يرى نفسه في كل مكان يحل به (إذا ما انتبه جيّداً ولم تقطع رقبته) مبجّلاً معظّماً ويدخل الفرحة في قلوب كل الشرائح ويترك

(1) سميلاسو، ص 298 ـ 299.
(2) سميلاسو، ص 429.

ذكرى حسنة»[1].

وماذا سيأخذ الأوروبي من الشرقي «العبيط»؟ لا يقصّر الأمير، كما أشرنا سابقاً، في مدح خصوبة الأرض. ففي صفاقس وعلى مشارف الصحراء تنبت الأشجار المثمرة دون ماء تقريباً وفي الرمال[2] وبنزرت (في الشمال) والمهدية في الوسط تحتلان موقعان استراتيجيان للتجارة البحرية[3]، «وفي البلد السمك والطرائد والمعادن لا سيما الحديد والرصاص وعلى ما يقال الذهب والفضة والنحاس»[4]. فكل هذه الخيرات تنتظر المعمّرين البروسيين الذين خاطب الأمير في شأنهم الباي ووعده بكل خير[5]. وفي انتظار الموافقة يورد بوكلير نصائح عملية مفيدة تمثّل زبدة احتكاكه بالشرقيين طيلة الرحلة: «... يتحتم معاملة هؤلاء القوم معاملة خاصة تجمع بين الحزم والحذر. ورؤساؤهم لا يجدون صعوبة في ذلك لأنهم يعاملونهم معاملة العبيد ولهم من السلطة والقوّة ما يخوّل لهم ذلك. أما إذا كان الرئيس غريباً عنهم ومسيحياً فإنهم يعتبرونه (مهما كانت مرتبته) أقل منزلة منهم بحكم تحيّزهم الديني. لذا وجب على الغريب والمسيحي إلى جانب الحزم والحذر أن يستعمل مصلحتهم الشخصية. لذلك أتصرّف معهم بطريقة وسط بين التهديد بعقاب الباي والوعد بمكافأة شخصية. وهو ما يسمح لي، ودون أن يتفطّنوا لذلك، بتحقيق ما أريد وكأني رئيسهم الحقيقي»[6].

«ملك الشرق المُتوَّج»

تختلط في سطور الأمير بوكلير موسكاو الحقيقة بالخيال والإعجاب

(1) سميلاسو، ص 417 ـ 418.

(2) سميلاسو، ص 48.

(3) سميلاسو، ص 297 ـ 300.

(4) سميلاسو، ص 102.

(5) سميلاسو، ص 420.

(6) سميلاسو، ص 295.

بالصدمة وخيبة الأمل، وتتمازج أحاسيس العثور على الفردوس (الشرقي) المفقود بأطماع الأوروبي المغامر الباحث عن المغامرة والكنوز. كما تتقاطع منافع الشخص الباحث عن الإثارة لينقلها لقرائه والساعي لإنقاذ ذاته من أوروبا مضجرة مع أطماع قوى عظمة تحاول أن تنفهم واقع فضاء معادٍ تحاول إخضاعه. ويحاول بوكلير أن يوفّق في رحلته بين ما هو شخصي وما هو اجتماعي وما هو رسمي سياسي، فلا يرمز لحلمه بل يصرّح بشكل لا يترك مجالاً للبس. يقول في خاتمة الرحلة: «بعد كل ما شاهدت في كامل بلاد البربر من أرض وعباد، لا أتصوّر مهمة وحياة أجمل ولا أخصب وأثرى من عيشة أمير شاب تنصّبه القوى الأوروبية إثر انهيار الإمبراطورية العثمانية نهائياً، إشفاقاً منها على هذا الربع المهمل مَلِكاً على شمال إفريقيا من حدود المغرب الأقصى إلى حدود برقة. (و) سينجح في تسخير كل حياته لتكوين البدو وترويض شعوب «القبايل» وتسوية أوضاع أهالي المدن من المسلمين وفي حكم الجميع بقبضة من حديد. بعد ذلك سينعم بسعادة كبيرة تتمثل في الإرتقاء بأمة أصيلة إلى مستوى أعلى... صارت أرضها صحراء نتيجة بطش أهلها وتقاعسهم لا غير. وبتحقيق هذا العمل فإن هذا الأمير يصبح أهلاً لكي تطلق عليه أجيال الحاضر والمستقبل لقب «المحيي»، ويكون أجدر به من نابوليون. لكن يجب أن يكون حكمه في بدايته حكم عصر الحديد ومنبثقاً من إرادة الملك المطلقة... أما أولئك الذين ينادون بإدخال الحضارة إلى هذه البقاع بتعاليم الإنسانية التي أسيء فهمها وبأساليب اللين المنحلّة فليسوا سوى أغبياء معتوهين. فلا ينفع مع شعوب هذه البقاع سوى الصرامة الشديدة والمستمرّة والعدل الذي لا يعرف الانحياز... وأكبر معروف يمكن أن تسديه إلى السماء هو أن تصطفيني في مستقبل أيامي (التي أؤمن بها كل الإيمان) لهذه الوظيفة، وأن تزودني في نفس الوقت، في رحمتها الإلهية، بما يتطلّب ذلك من خصال»[1].

ليست هذه الفقرة، التي أوجزناها، هلوسات أمير طموح يبحث عن

(1) سميلاسو، ص 413 ـ 414.

مجد وشهرة في أوروبا تضيق بأبنائها فحسب، بل إنها تجسيد رائع لعقلية الغربي كما تبدو من خلال نظرته للشرقي وما يعده له من مستقبل. إن هذه الفقرة تطرح بشكل لا لبس فيه ودون حاجة لكبير عناء وتأويل الأساطير المؤسسة للغرب وهو يستشرق. فهناك:

* أسطورة الشرق الثري الذي ينام فيه الشرقي على كنوز لا يقدّرها حق قدرها أو يجهلها تماماً.
* أسطورة الغربي الذي يحمل على عاتقه وحده مهمة استخراج هذه الكنوز، والتي لولاه لبقيت في غياهب الأرض.
* أسطورة المهمة التحضيرية المغربي، التي يقود بمقتضاها الشرقيين (وغيرهم من شعوب الأرض) إلى الجنة بالسلاسل إن لزم الأمر.
* أسطورة الشرقي الذي قد يكون يمتلك حضارة في الماضي السحيق، لكنه الآن مجرّد بربري بدائي يعجنه الغربي المتحضر كالصلصال الخام فيصنع منه ما يشاء.
* أسطورة الشرقي الهمجي الذي يُعجِز الحكام بتمرّده وتقلّبه، ولا يفلح في ترويضه إلا الغربي بحضارته وحزمه وعلمه.
* أسطورة الغربي المغامر الذي يحوّل تراب الأرض ذهباً، ويخرج (كشطّار الخرافات الشرقية) وبوسائل متواضعة إمبراطورية من رمال الصحراء كما فعل الشاطر نابوليون.

وقد تتفرع كل أسطورة من هذه الأساطير إلى أساطير فرعية، لا تزال لها امتداداً تذكيه الأفلام ووسائل الإعلام في مخيلة الغرب إلى اليوم. ومن يقرأ كتاباً مثل «أعمدة الحكمة السبعة» لـ «توماس لورنس» يلمس التشابه الكبير بين الأمير الألماني والضابط الإنجليزي. فهناك نفس الادعاء التبسيطي لفهم نفسية الشرقي مع الاعتراف بتشابكها وتعقيدها، ونفس الإعجاب الذي يتملّق الغربي لأنه كلما كال له المديح كلما بدت سيطرته عليه أروع. وهناك نفس الادعاء بإخراج الشرقيين الحيارى من تخلّفهم وتحقيق طموحاتهم في الحياة الدنيا. وهناك نفس سراب الوهم الخادع بأن الغربي يجد كشخص وكفرد من الغرب

معنى لحياته في أوروبا عقلانية مغلقة الآفاق. لا يشبه الأمير بوكلير موسكاو لورنس في نواح شخصية أخرى، كما لا يشبه المستشرقين الأكاديميين في مناهج البحث والعرض الكتابي، لكن الكل يتفق في رسم ملامح الشرق والشرقي بالشكل الذي يلائم أكثر.



من المحراث إلى الكتاب:
في حوارية إرنست غيلنر مع العرب والإسلام

عبدالله عبدالرحمن يتيم

في سياق مقالة عنيفة كتبها المفكر والناقد الفلسطيني إدوارد سعيد قبل سنوات قليلة لجريدة «الحياة» الصادرة في لندن رداً على مقالة المراجعة التي قام بها الفيلسوف والأنثروبولوجي البريطاني إرنست غيلنر Ernest Gellner لكتابه «الثقافة والإمبريالية»، والمنشورة في ملحق التايمز الأدبي[1]؛ وصف سعيد غيلنر بالتالي: «أول نقطة في مراجعة غيلنر لكتابي: الثقافة والإمبريالية كانت مهاجمة بعبع الإمبريالية. وأصحاب المنطق الجدلي مثل غيلنر يعرفون العالم الإسلامي، أساساً، من خلال النصوص المأخوذة من الإمبريالية وأتباعها الثقافيين، وكذلك من ورثتهم في الزمن الحاضر».

ويستطرد سعيد في وصفه لغيلنر قائلاً: «في عام 1981 نشر غيلنر كتاباً عنوانه «المجتمع الإسلامي»[2] أظهر فيه إهمالاً غريباً لكل اللغات الإسلامية المعنية دون استثناء... ويعتمد ذلك الكتاب على عمل ميداني (من دون العربية أو البربرية) في جزء من المغرب، ولا يتضمن أي نقاش لأي مكان آخر في

---

(1) أنظر: إدوارد سعيد، أساليب الاستشراق، جريدة (الحياة) اللندنية، 12 أبريل 1993.
Gellner, «The Mightier Pen? Review of Culture and Imperialism», The Times Literary Supplement, 19 Feb. 1993; Said, Culture and Imperialism, 1993.

(2) المقصود هنا كتاب إرنست غيلنر المعروف بـ: «المجتمع الإسلامي»، وهو عبارة عن مجموعة مقالات متفرقة حول المجتمع والثقافة الإسلامية سبق أن نشرها غيلنر في مصادر متفرقة ولكنه عاد وأصدرها مرة أخرى في هذا الكتاب، راجع:
Gellner, Muslim Society, 1981.

العالم الإسلامي». ثم يذهب سعيد لينهي هجومه على غيلنر بالعبارات التالية: «إن أي صفحة في أعمال هودجكين عن أفريقيا وعن الإمبريالية لهي أكثر قيمة بكثير مما كتبه غيلنر عن الإسلام... (إن) معظم مراجعة غيلنر (لكتابي) على هذا الطراز: أداء بال. ولكن هذه هي أساليب الاستشراق[1]»!

بعد مضي أسابيع قليلة من نشر سعيد لمقالته تلك ألمح أحد الأصدقاء في حديثه معي إلى مصيبة العلم الذي أنتمي إليه «أي الأنثروبولوجيا»، نظراً لوجود ما وصفه صديقي بـ «نماذج إرنست غيلنر». وفي أسابيع قليلة تلقيت أيضاً رسالة من صديق بريطاني يظهر هو الآخر تعاطفه مع إدوارد سعيد ومقالته المشار إليها قبل قليل وخصوصاً ما كان يراه صديقي من «تصدي سعيد الشرس لعدوان فلاسفة ما بعد الحداثة»!

بعدها بأيام حاولت أن أبدي تعاطفاً مع سعيد ومع صديقي البريطاني، بيني وبين نفسي على الأقل، فوجدت أن هذا التعاطف لا يملك من الدعائم المنطقية سوى أنني وسعيد من الناحية العصبية عربيان، وأما الصديق البريطاني فهو عزيز على نفسي بحكم الصداقة والعشرة. أما من الناحية الموضوعية المجردة فكنت أتساءل: كيف تحول غيلنر الفيلسوف والأنثروبولوجي البريطاني المعاصر أمام القارئ العربي وعبر مقالة سعيد اللاذعة، إلى فزّاعة إمبريالية ومستشرق بال، هذا القارئ الذي لم تتح له الفرصة كافية للتعرّف عليه أو حتى قراءة أعماله[2]. ووجدت أنه من أنسب السبل لإنصاف إرنست غيلنر محاولة التعريف به من خلال إطلاع القارئ على إنجازاته وأعماله العلمية، وكذلك توفير بعض النصوص التي تكشف عن سيرته الذاتية[3].

---

(1) راجع: إدوارد سعيد، أساليب الاستشراق، 1993.

(2) راجع مواقف مشابهة لموقف الكاتب لدى أستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة كمبردج (أكبر سيد أحمد): Ahmed, «Gellner: Complete Teacher in a Divided World», The Time Higher Education Supplement, 1995.

(3) راجع ترجمة الكاتب لبعض من أجزاء الحوار الذي أجراه الأنثروبولوجي البريطاني جون ديفيز مع إرنست غيلنر: إرنست غيلنر متحدثاً عن تجربته، ترجمة عبد الله عبد الرحمن =

المفارقة العجيبة

إن ذلك برأيي يحتوي على مفارقة عجيبة إذ إن قائمة ما نشره غيلنر في مجال الأنثروبولوجيا والفلسفة طويلة جداً، وقد كان لهذا الإسهام مردوده ليس الإيجابي فقط، وإنما البالغ الأهمية في تطوير النظرية الأنثروبولوجية وخصوصاً نظريات القرابة والبناء الاجتماعي والدولة والقومية والسلطة وموضوعات أخرى عديدة. أما في مجال الفلسفة فعدا عن إسهامه الحيوي في مجال الفلسفة السياسية وفلسفة اللغة، كان لغيلنر دور بارز خلال الثلاثين سنة الماضية في تجديد النظر لقضايا فلسفية هامة مثل: العقلانية، والعقل، والمفهوم، وكذلك مساهماته الفلسفية في نقد مفاهيم مثل النسبية والتأويلية في العلوم الاجتماعية[1]. وقد انعكست هذه الاهتمامات الفلسفية والأنثروبولوجية على مجال آخر في الدراسات الأنثروبولوجية وهو ذاك الذي تمثّل في أعماله الإثنوغرافية. فقد كان لاهتمامات غيلنر الأنثروبولوجية بشمال أفريقيا منذ منتصف الخمسينيات تأثير بالغ في مجال استيعاب وفهم النظرية الأنثروبولوجية لتفاعل عناصر مثل الإسلام والقبلية والإيكولوجيا في هذا المكان من العالم. وقد توّج عمل غيلنر الإثنوغرافي في شمال أفريقيا كتابه المعروف بـ **«أولياء جبال الأطلس»**[2] وكذلك سلسلة أخرى من المقالات والمراجعات التي عالجت جميعها جدلية العلاقة بين نسقي القرابة والسياسة (الممثلين في القبيلة) وبين نسق المعتقدات (الممثل في الإسلام) وبين النسق الإيكولوجي (المجسّد في الهضاب والصحاري العربية هذه المرة). وكان أن رأى في نظام البدنة الانقسامي (segmentary lineage system) نموذجاً فرض نفسه على طبيعة

= يتيم، (رؤى): ملحق الأيام الثقافي، جريدة الأيام البحرينية، العدد 2323، 2337، 2344، 30 ـ 16 يوليو و6 أغسطس 1995. من أجل مراجعة نقدية للرؤية السوسيولوجية لإرنست غيلنر حول الإسلام، راجع ما نشره سامي زبيدة في هذا الخصوص: سامي زبيدة، **أنثروبولوجيا الإسلام: مناقشة ونقد لأفكار إرنست غيلنر**، 1997.

(1) نحيل القارئ إلى الأعمال التالية لإرنست غيلنر: .Gellner, Words and Things, 1959
Gellner, Relativism and the Social Sciences, 1985.

(2) راجع: Gellner, Saints of the Atlas, 1969

العلاقة القائمة بين تلك الأنساق الثلاثة المشار إليها، وبالتالي على طبيعة البنى الاجتماعية العائدة لتلك البيئات العربية.

ثم انتقل غيلنر وبجسارة أكثر صلابة بعد سنوات لتتبع دور المعتقدات كنسق في مجتمعات وثقافات أخرى، فإذا كان هذا النسق مجسداً في الإسلام والمعتقدات السياسية الخاصة بالتنظيم القبلي عند العرب والبربر، فإن غيلنر أراد هذه المرة ملاحظة تجليات هذه المعتقدات باعتبارها أيديولوجيا في بيئات ثقافية مغايرة. وعلى هذا الأساس انتقل غيلنر، محملاً بعدته الأنثروبولوجية وتساؤلاته الفلسفية، إلى النيبال في السبعينيات ثم إلى مجتمع الأكاديمية العلمية السوفياتية في موسكو في الثمانينات. في **الحالة الأولى** أراد غيلنر ملاحظة دور البوذية، في نسختها الهندوسية، في صياغة الحياة اليومية للنيباليين. أما في **الحالة الثانية** فكان غيلنر يريد أن يرى دور الأيديولوجيا الهام ـ حتى في لحظة غيابها كمعتقد ديني كما في حالة الأكاديمية العلمية السوفياتية ـ في توجيه وتحديد سلوك ومواقف الأفراد والمؤسسات. وقد نشر غيلنر عدداً من الدراسات والمقالات عن الحالة الثانية ولعل أبرزها «**السوفيات والأنثروبولوجيا الغربية**». وكان أن أراد من خلال هذه الأعمال معالجة علاقة العلماء والمؤسسات السوفياتية (خلال فترة الحكم الشيوعي) مع الأنثروبولوجيا بوصفها علماً وأيديولوجيا، كما كان ينظر إليها العلماء والمؤسسة الأكاديمية السوفياتية[1].

الأعمال بالنيات

ومع ذلك لندع مساهمة إرنست غيلنر هذه في جهة وننظر إلى مساهمته فيما تمّ تسميته «القضايا الكبرى» في مجال الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية والفلسفة المعاصرة وذلك من خلال استعراض سريع لأهم أعماله المنشورة في السنين العشر الأخيرة، وسنختار أبرزها بطبيعة الحال:

(1) راجـــع: Gellner, (ed.), Soviets and Western Anthropology, 1985; Gellner, State and Society in Soviet Thought 1988.

«الأمة والقوميات» يقوم جدل غيلنر في هذا المؤلف أساساً على رؤيته للظاهرة القومية باعتبارها خاصية تعود في جذورها أصلاً إلى المجتمع الصناعي[1]. وهذا بحد ذاته كما يرى غيلنر لا يعود حصراً إلى الاقتصاد كسبب فقط، ولكن أيضاً إلى التفاعل القائم بين التعليم والسلطة والثقافة. وهو يرى أن هذه العوامل قد غُيبت تماماً عند مناقشة نشأة الدولة القومية في الغرب. يعود غيلنر بعد ذلك، أي بعد مرور أربعة أعوام على صدور **«الأمة والقوميات»** ليعالج من خلال مؤلف آخر أسماه **«الثقافة والهوية والسياسة»**[2] علاقة الثقافة والسياسة في العالم المعاصر. وتستند الأطروحة العامة لغيلنر في هذا العمل على التعامل مع الدولة القومية المعاصرة باعتبارها ظاهرة سياسية واجتماعية حلّت مكان البنى التقليدية كمرجعية للهوية الثقافية والشخصية. وفي سبيل تأكيده لهذه الأطروحة انطلق غيلنر للتصدي لمعالجة هذه الظاهرة عبر فترة زمنية تمتد منذ القرن التاسع عشر، وعبر تناوله كذلك لأوضاع عملية في بلدان متعددة مثل: إيران والجزائر وشرق أوروبا وأمريكا. ويظهر غيلنر، في معالجته لتلك الأطروحة في خلال هذين القرنين والأماكن المتعددة من العالم، انشغاله بمحاولة التعرّف على طبيعة النظام الاجتماعي الجديد الذي بدأ يأخذ طريقه إلى الوجود منذ القرن التاسع عشر كما يرى غيلنر، وكذلك اهتمامه بالشرعية الأخلاقية والسياسية التي يحتاج إليها هذا النظام وتلك التي يوفرها.

كتاب غيلنر الثالث يحمل اسم **«المحراث والسيف والكتاب»**[3]، وهو مؤلف وضعه ليعكس من خلاله تصوره الخاص لفلسفة التاريخ، ثم يتولى غيلنر عرض هذه الفلسفة ابتداءً من العصر البرونزي وحتى العصر الراهن. ونحن هنا إزاء سعي غيلنر في هذا العمل إلى التعامل مع النشاط الإنساني وذلك من خلال تصنيفه إلى ثلاثة أنشطة رئيسة هي: الإنتاج، والإكراه، والمعرفة. ويرمز غيلنر لهذه الأنشطة في عنوان كتابه بالمحراث والسيف والكتاب. ويرى غيلنر أن هذه

---

(1) راجع: Gellner, Nations and Nationalism, 1983

(2) راجع: Gellner, Culture, Identity, and Politics, 1987

(3) راجع: Gellner, Plough, Sword and Book, 1989

الأنشطة قد تمّ التحوّل إليها عبر انتقالين مهمين تم إنجازهما في مسيرة التاريخ البشري، وهما: الثورة الزراعية والثورة الصناعية.

ثم يعود غيلنر في بداية هذا العقد ومن خلال مؤلفين آخرين ليواصل طريقته في مزج الفلسفي بالأنثروبولوجي وذلك عبر تعاطيه لموضوعات هذين الميدانين من المعرفة. ففي مؤلفه الأول «العقل والثقافة» يحاول غيلنر معالجة التشعبات الناتجة عن مقابلة العقلانية مع المفاهيم التقليدية للثقافة[1]. يبدأ غيلنر «العقل والثقافة» من خلال تناول محاولات ديكارت لتحرير نفسه من انحيازات الثقافة ثم ينطلق إلى مقارنة المشروع الديكارتي مع مشروع إميل دوركايم الذي ينظر إلى الثقافة باعتبارها أرضية للعقلانية؛ وبنفس الطريقة يذهب غيلنر إلى معالجة ماكس فيبر. ثم ينتقل غيلنر ثانياً إلى تتبع الإرث الفلسفي لفلاسفة مثل: كانط، وهيوم، وهيجل في مقابل آخرين أمثال: شوبينهاور، ونيتشه، وفرويد. وأخيراً يعرج غيلنر على معالجة أطروحات عدد من فلاسفة العقلانية المعاصرين من بينهم: فيتجنشتاين، وتوماس كون، وكارل بوبر، ودانيال ييل. أما في كتابه الثاني «العقل والدين وما بعد الحداثة»، وهو عبارة عن سلسلة من المقالات التي سبق أن قام بنشرها في دوريات مختلفة[2]، فهو يعالج من خلالها وفي أماكن متفرقة منها موضوعات مثل: الأصولية الدينية، وخصوصاً الإسلامية منها، وكذلك الاتجاهات الفكرية لما بعد الحداثة وخاصة ما كان يراه غيلنر من أثر سلبي قد يترتب على سيادة الاتجاهات النسبية والتأويلية في فلسفة العلوم الاجتماعية. في «**العقل والدين وما بعد الحداثة**» أراد غيلنر التصدي لأصحاب هذه الاتجاهات في مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية وخاصة الأنثروبولوجيين الأمريكيين مثل: كليفورد غيرتز، وبول رابينو، وجورج ماركوس، وجيمس كليفورد.

تصويرات إثنوغرافية

لننتقل الآن ونلقي نظرة على واحدة من التصويرات الإثنوغرافية التي قام

(1) راجع: Gellner, Reason and Culture, 1992

(2) راجع: Gellner, Postmodernism, Reason and Religion, 1992

بها غيلنر للإسلام والقبلية في المغرب العربي وسنحاول أن ننطلق في هذه المحاولة التصويرية نحو معالجة الدلالات السياقية لتجربة غيلنر الأنثروبولوجية. يقول غيلنر:

«اعتاد الفقهاء وكذا عامة الناس على إدراج كل من الصوفيين الحقيقيين وصلحاء القبائل في صنف واحد، وتشير المصطلحات المستعملة إلى هذا التعميم الذي قد نلمس فيه نوعاً من الخلط. والواقع أنه ليس هناك تجانس بين الصنفين المذكورين يسمح بدمجهما سواء في مستوى المدلول الاجتماعي أو من زاوية الفينومينولوجيا الدينية. وبصفة عامة يمكن القول إن التصوف في الحواضر يشكل بديلاً «لإسلام الفقهاء» الذي يُنعت بالتشدد والجفاف بينما التصوف في البوادي يقوم مقامه. ففي الحالة الأولى، يُبحث عند الصوفية عما لا يوجد عند الفقهاء من الإشباع الروحي الكامل. وفي الحالة الثانية، يُتبع الصلحاء لأن التصور الحرفي الذي يحمله فقهاء المدن غير قابل للتطبيق»[1].

هكذا يعرض لنا إرنست غيلنر واحدة من تصويراته (representations) الإثنوغرافية عن الإسلام والقبلية بين بربر جبال الأطلس في المغرب. وغيلنر في عمله هذا إنما شأنه في ذلك شأن كل أنثروبولوجي - وربما كل مؤرخ ورحّالة وروائي أيضاً - أي أن عمله في محصلته الأخيرة ما هو إلا إنتاج لنصوص يتمّ من خلالها تصوير ثقافة أو مجتمع آخر. أي أن الأنثروبولوجي، إذا ما استخدمنا لغة أنثروبولوجيي ما بعد الحداثة، ما هو إلا كاتب يقوم بإنتاج نص، هذا النص الذي يراد له ترجمة وإيصال تصوير ما عن ثقافة أو مجتمع معين[2]. ووفق مفهوم هذا الاتجاه، أي أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة، يكاد

---

(1) راجع: إرنست غيلنر، السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية، 1988، ص 50.

(2) أعني هنا مجموعة الكتابات الأنثروبولوجية التي تواصل صدورها منذ بداية الثمانينيات والتي بلورت حول نفسها ما تم التعارف على تسميته الآن بتيار ما بعد الحداثة، أنظر مثلاً الكتابات التالية لهذا التيار:

Marcus & Fischer, Anthropology as Cultural Critique, 1986; Clifford & Marcus, Writing Culture, 1986; Marcus & Gushman, «Ethnographies as Texts», 1982.

الفرق أن يكونَ معدوماً بين الأنثروبولوجي، الذي يقوم عمله أساساً على تجربة العمل الميداني الإثنوغرافي، وبين المؤرخ الذي ترتكز تجربته على قراءة شواهد الماضي من وثائق ومخطوطات وأقوال شفاهية، وكذلك أيضاً الروائي الذي تتأسس تجربته على تأسيس الاتصال بواقع - أو مجتمع مهما صغر أو كبر - ليقوم بعد ذلك بتكييفها مع ما هو خيالي. ففي كل حالة من هذه الحالات الثلاث، وكذلك في حالة الرحالة، فإن ما يتم إنتاجه هنا هو: تصوير معين لمجتمع أو ثقافة معينة.

إن البحث في جانب مهم في الفكر الأنثروبولوجي كموضوع كيفية قيام الأنثروبولوجي ببناء تصويراته عن الثقافات الأخرى، والتي تترتب عادة على علاقته الحقلية الإثنوغرافية بهذه الثقافات (كالتصوير الخاص بإرنست غيلنر عن الإسلام والقبيلة في جبال الأطلس والمشار إلى شيء منه وبصورة حرفية أعلاه)، يعد أمراً هاماً في تقييم بعض مصادر نظرية المعرفة بصفة عامة وتلك المتعلقة بعلم الأنثروبولوجيا بصفة خاصة[1]. إن التوقف قليلاً عند التصويرات التي تمّ تشييدها مثلاً عن الثقافة والمجتمع العربي في الفكر الأنثروبولوجي، وخصوصاً تلك التصويرات الناتجة عن علاقة الأنثروبولوجي بالمجتمعات العربية لهو أمر على غاية من الأهمية[2]. إن التصويرات الأنثروبولوجية الغربية

(1) Clifford Geertz, The Predicament of Culture, 1988. أنظر على سبيل المثال للمراجعة النقدية التي قام بها كاتب هذه الدراسة لمختلف الاتجاهات الأنثروبولوجية التي تناولت موضوع الضبط الاجتماعي في المجتمعات الإسلامية القبلية، بما فيها تجربة إرنست غيلنر وإيفانز بريتشارد وعدد آخر من الأنثروبولوجيين، راجع: Yateem, «Anthropological Approaches to Social Control in Islamic Tribal Societies: A Critical Review», 1993-94.

(2) راجع المعالجة النقدية التي قام بها الأنثروبولوجي البريطاني طلال أسد لمفهوم إرنست غيلنر عن الأنثروبولوجي باعتباره مترجماً ثقافياً، وكذلك لمفهوم الأخير حول الإسلام الرفيع والإسلام الشعبي: Asad, «The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology», 1986; Asad, The Idea of an Anthropology of Islam, 1986. (والمقالة الأخيرة مترجمة في هذا العدد من مجلة الاجتهاد).

تستمد أهميتها، على سبيل المثال، من العلاقة التاريخية بين الشرق والغرب، وكذلك من الدلالات السياقية لهذه العلاقة.

لذلك فإننا إذا أردنا القيام بمحاولة تأريخ لعلاقة الفكر الأنثروبولوجي الغربي بالمجتمع والثقافة في العالم العربي، فإن إيفانز بريتشارد وإرنست غيلنر سيتصدران ليس فقط، قائمة عدد من الأنثروبولوجيين الذين تعاملوا مع ثقافات ومجتمعات العالم العربي والإسلامي، وإنما أيضاً لأن تجربة الاثنين معاً تعبر عن إحدى أشكال تجليات هذه العلاقة في جانبها الأوروبي على الأقل[1]. فإيفانز بريتشارد من جهة، وغيلنر من جهة أخرى، قد حاولا من واقع انتمائهما للثقافة الأوروبية المعاصرة، أي باعتبارهما مثقفين قبل أن يكونا أكاديميين، فهم هذا الواقع الاجتماعي والثقافي ذي الخاصية العربية الإسلامية، أي هذا الواقع الذي يقع في مقابل الغرب الثقافي والاجتماعي. إن الهاجس الأهم الذي كان، ولا يزال يشكل صلب اهتمام غيلنر في هذا الجانب مثلاً، ليس هو التفاصيل الإثنوغرافية المميزة للثقافة وللمجتمع العربي الإسلامي، وإنما البحث في الآليات والقوانين المنطقية التي يعمل وفقها النظام الاجتماعي في هذه البقعة من العالم. إن أعمال إرنست غيلنر الهادفة

(1) لعب إدوارد إيفانز بريتشارد (1873 ـ 1962) دوراً بارزاً في تطوير النظرية والفكر الأنثروبولوجي في أوساط المدرسة البريطانية للأنثروبولوجيا الاجتماعية. فقد اشتهر إيفانز بريتشارد بنظريته الانقسامية في مجال دراسة النظم القرابية والسياسية وكذلك بأعماله الحقلية الإثنوغرافية في مجتمع قبائل النوير والأزاندي في جنوب السودان وقبائل برقة في الصحراء الليبية. وكان إيفانز بريتشارد من بين أوائل الأنثروبولوجيين الذين اهتموا بدراسة المجتمعات العربية وبدور القبلية والإسلام فيها، ويعد إيفانز بريتشارد كذلك من بين الأنثروبولوجيين الغربيين القلائل الذين قاموا بأعباء التدريس في الجامعات العربية، فقد عمل إيفانز بريتشارد أستاذاً في جامعة القاهرة في النصف الأول من هذا القرن، راجع بعضاً من أهم أعماله في هذا الخصوص:

Evans-Pritchard, The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People, 1940; Evans-Pritchard, The Sanusi of Cyrenaica, 1949; Evans-Pritchard, Nuer Religion, 1956; Evans-Pritchard, Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, 1976.

إلى محاولة فهم هذا النظام وثنائياته المتعددة (كثنائية البداوة/الحضر، الانقسام/الوحدة، الشعبي/الرسمي وغيرها من الثنائيات) قد تكون واضحة وجلية في أعماله العديدة التي أخذته إلى ضفاف مشكلات عربية وإسلامية معاصرة[1].

إيكولوجيا الانقسام

ها نحن إزاء هذا الأنثروبولوجي والفيلسوف «إرنست غيلنر» الذي قام عبر دراساته الإثنوغرافية أولاً والأنثروبولوجية ثانياً، بتحليل جانبين على غاية من الأهمية، إن لم يكونا إحدى الثوابت الرئيسة البارزة في البنى الاجتماعية العربية، ألا وهما: الإسلام والقبلية. فإرنست غيلنر قد غادر مقاعد دراسة الفلسفة والاقتصاد والسياسة في أكسفورد ولندن في خمسينيات هذا القرن ليذهب إلى جبال الأطلس في المغرب محاولاً الاستقراء، أي كما يقول هو: «أريد رؤية واقعية لكيفية عمل النظم العقلية والأيديولوجية في الواقع»[2]. وهكذا قادته محاولته الاستقرائية، أي عمله الحقلي الإثنوغرافي، إلى اختبار ثانٍ من جانبه لمفهوم «الانقسامية»، وذلك على اعتبار أن الانقسامية هي السمة البنيوية البارزة للنظم القرابية والسياسية في المجتمعات العربية القبلية. وقد رأى غيلنر في هذه الانقسامية باعتبارها إحدى نتاجات تفاعل البداوة العربية (أي البداوة حسب المفهوم الخلدوني والذي استهوى غيلنر كثيراً بحيث أشاد به دائماً في أعماله) مع النظام الإيكولوجي في الصحاري والجبال والوديان العربية. فبذهاب غيلنر إلى جبال الأطلس إنما كان يريد أن يجعل أطروحة معلمه «إيفانز بريتشارد» بارزة للعيان، وعلى أنه مثلما قام المعلم باختبارها

---

(1) من بين أعمال غيلنر العديدة في هذا الجانب، أنظر إلى التالي منها:
Gellner, Saints of the Atlas, 1969; Gellner, Muslim Society, 1981;
Gellner, Culture, Indentity and Politics, 1987; Gellner, Plough, Sword and Book, 1988.

(2) أنظر: Davis, «An Interview with Ernest Gellner», Current Anthropology, Vol. 32, No. 4, 1991, p. 66.

بين قبائل برقة في الصحراء الليبية، فإنه يأتي بنفسه إلى قبائل البربر ليعاين الانقسامية باعتبارها تجربة إبداعية في تكيف الإنسان إيكولوجياً في هذه البقاع من العالم.

ومثلما ذهب المعلم «إيفانز بريتشارد» إلى البحث في العوامل المحلية المساعدة على إعادة التوازن في الانقسامية القبلية، أي فيما رآه المعلم من دور للإسلام باعتباره نظاماً أيديولوجياً تجسد في التنظيم الاجتماعي لأبناء برقة وفي الحركة الصوفية السنوسية، هكذا أيضاً سعى غيلنر. ففي كتابه «**أولياء جبال الأطلس**» حاول غيلنر إيضاح كيف كان يؤدي التصوف الإسلامي، عبر نظام الزوايا والأولياء، أدواراً تعتبر مفصلية في إعادة التوازن إلى بنى اجتماعية يدفع بها نظامها الإيكولوجي نحو الانقسام المتتالي.

هكذا دخل إرنست غيلنر بصحبة المعلم «إيفانز بريتشارد» إلى معترك النظرية الأنثروبولوجية، أي إلى حيث كان السجال قائماً على أشده منذ الخمسينيات حول نسق القرابة. فالسجال الأنثروبولوجي الذي امتد حتى نهاية السبعينيات ـ والذي دخل غيلنر فيه مسلحاً بإثنوغرافياته المستمدة من مجتمع وثقافة تنتمي حسب المفهوم الأنثروبولوجي إلى المجتمعات المعقدة ـ قد قطعت الصلة بالنظريات الأنثروبولوجية الأولى التي كانت تبحث في الجانب التطوري للقرابة كنسق، وكذلك بمحاولة إعادة الإنتاج التي قامت بها الماركسية لأطروحات لويس مورغان ويوهان باخوفن والتي تجلت في كتاب فريدريك أنجلز «**أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**». فالنظرية الأنثروبولوجية، سواء تلك المتمثلة في البنائية الوظيفية البريطانية أو البنيوية الفرنسية، لم يكن يعنيهما ما كانت تتحاور فيه الماركسية حول أولوية للبنى التحتية في عمليات صياغة التشكيلات الاجتماعية. الشيء الأهم بالنسبة للنظرية الأنثروبولوجية هو: كيف يمكن لنسق القرابة أن يحتل هذه الأولوية في البنى الاجتماعية للمجتمعات غير الصناعية، ليصبح النسق الأكثر أهمية وبالتالي الأعظم هيمنة بين جميع الأنساق الاجتماعية (كالنسق الديني، والسياسي، والاقتصادي... إلخ)؟

لقد أظهر غيلنر في كل هذه السجالات مقدرة تنظيرية في مجال «**الفلسفة السياسية**»، هذا المجال الذي سيظل غيلنر يتردد عليه رغم انشغاله بعد «**أولياء جبال الأطلس**» بالبحث في مجالات فلسفية أخرى، أخذته مثلاً إلى نقد فلسفة اللغة عند فيتجنشتاين وكذلك إلى نقد مدرسة التحليل النفسي، ولكن مع ذلك ظل غيلنر أنثروبولوجياً في الصميم. فهو رغم اعتلائه الأكاديمي مثلاً لكرسي الفلسفة إلا أن اهتماماته الأنثروبولوجية ظلت ظاهرة، لتشكل كذلك الرافد الرئيس لمواصلة انشغاله بالفلسفة[1]. هكذا تقوده اهتماماته الأنثروبولوجية مثلاً إلى مواصلة أعمال حقلية إثنوغرافية أخرى، فتأخذه اهتماماته هذه المرة إلى الهملايا ثم إلى موسكو في الثمانينات. كان غيلنر يريد من الهملايا، حيث البوذية في شكلها الهندوسي، ومن موسكو، حيث الأكاديمية السوفيتية للعلوم المشيدة على نظام من المعتقدات غير الدينية، أن يرى مرة أخرى، ومن مواقع زوايا مختلفة عن جبال الأطلس: كيف يمكن لنسق المعتقدات، باعتباره أيديولوجيا، أن يؤدي دوراً في صياغة الحياة الاجتماعية.

(الأيديولوجيا الجمعية)، (التصورات الجمعية)، (الروح الجمعية)، هذه هي بعض من أحجار الزاوية لما كان ينشغل به السوسيولوجي الفرنسي: إميل دوركايم. ولقد دفعت تلك المفاهيم بالمعلم أولاً، أي بإيفانز بريتشارد، إلى البحث عنها، ثم ليأتي بعده إرنست غيلنر، المريد. إن مريدية غيلنر لم تبق عليه معزولاً في حضرة علم الأستاذ المفضل: أي الأنثروبولوجيا، وإنما أخذته، وبخلاف شيخه، إلى الفلسفة. أي أن المريد إذا صحّ القول قد تجاوز شيخه. وربما كانت هذه العلاقة المريدية بين إرنست غيلنر وإيفانز بريتشارد من بين أهم الجوانب غير المضاءة في الحوار الذي أجراه جون ديفيز مع

(1) ظل غيلنر يعمل وحتى تقاعده عن رئاسة قسم الأنثروبولوجيا في جامعة كمبردج أستاذاً لكرسي الفلسفة، وكان قد شغل أيضاً نفس المنصب عندما كان يعمل في معهد لندن للعلوم الاقتصادية. ثم انتقل منذ عام 1994 وحتى وفاته للعمل أستاذاً في الجامعة الأوروبية المركزية في براغ ورئيساً كذلك لمركزها الخاص بالدراسات القومية.

غيلنر عندما بحث معه جوانب من سيرته الذاتية[1]. ذلك لكون الاثنين معاً، أي غيلنر وجون ديفيز، قد ذهب كل منهما في زاوية معينة بحثاً عما تحدث عنه الشيخ. فإذا كانت تعاليم الشيخ، إيفانز بريتشارد، قد أخذت إرنست غيلنر إلى بربر جبال الأطلس، فإن تعاليم الشيخ قد ذهبت بجون ديفيز أيضاً إلى فلاحي إيطاليا أولاً ثم إلى القبائل العربية في ليبيا[2]. وكان سفره هذا محاولة لتتبع ما قد بدأ يتضح لإيفانز بريتشارد من معالم مميزة لثقافة البحر المتوسط، جديرة بالبحث الأنثروبولوجي[3].

---

(1) راجع نص الحوار الذي أجراه الأنثروبولوجي البريطاني جون ديفيز مع غيلنر:
Davis, «An Interview with Ernest Gellner», Current Anthropology, Vol. 32, No. 4, 1991).

(2) يعتبر جون ديفيز حالياً من الأنثروبولوجيين البارزين في بريطانيا، وهو يعد أيضاً من أبرز المختصين في ثقافة ومجتمعات البحر المتوسط. يعمل ديفيز أستاذاً للأنثروبولوجيا الاجتماعية في جامعة أكسفورد، وقبل إلتحاقه بأكسفورد كان ديفيز أستاذاً للأنثروبولوجيا في جامعة كنت في إنجلترا. وكان قبل كل هذا وذاك طالباً في معهد الأنثروبولوجيا الاجتماعية التابع لجامعة أكسفورد، حيث تلقى تدريبه العلمي على أيدي العالم الأنثروبولوجي إيفانز بريتشارد. وقد امتازت سنوات حياته الطلابية في أكسفورد بتوجه مدرسة الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية إلى دراسة مجتمع وثقافة البحر المتوسط، وهو المجال الذي أسهم فيه ديفيز أنثروبولوجياً بشكل بارز. فقد قام بدراسات حقلية إثنوغرافية في المجتمعات الفلاحية الإيطالية ثم انتقل بعد ذلك إلى الضفة الجنوبية للبحر المتوسط، أي إلى المجتمع الليبي حيث قام بدراسة عدد من الأبعاد التي تتعلق بالتنظيم الاجتماعي القبلي والثورة. ولدى جون ديفيز عدد من المؤلفات حول هذه الجوانب الأنثروبولوجية الهامة لمجتمع وثقافة البحر المتوسط، ولجوانب أنثروبولوجية أخرى، ومن بين هذه المؤلفات التالي:
Davis, Land and Family in Psiticci, 1973; Davis, Mediterranean People, 1977; Davis, Libyan Politics: Tribe and Revolution; Davis (ed.), Religious Organization and Religious Experience, 1983.

(3) ذهب عدد من طلاب إيفانز بريتشارد، أو من الذين تأثروا به واتبعوا طريقته ونظرياته في الأنثروبولوجيا الاجتماعية، إلى إجراء دراسات حقلية في مجتمعات عربية وأوروبية متفرقة من البحر المتوسط، فهناك إميلي بيترز الذي درس مرة أخرى قبائل برقة في ليبيا وكذلك مجتمع محلي عربي آخر في لبنان، راجع الأعمال التالية له في هذا =

ولنا أن نقول إنه إذا كان غيلنر لا يؤمن اليوم بالتأويلية، بل يحاربها، فهذا شأنه. ولكنه إذا قال إن التصويرات الإثنوغرافية ما هي إلا وقائع اجتماعية قائمة ومستقلة موضوعياً عن ذواتنا، ففي هذا يكون غير موضوعي. حيث إن عملية تصويره لهذه الوقائع لها شروطها التاريخية التي تمّ بموجبها التصوير، والذي يعد غيلنر طرفاً فيه، إن لم يكن نتاجاً لهذه الشروط. فشروط تلك المرحلة قد أدّت فيها البنائية ـ الوظيفية البريطانية ونظريتها الانقسامية دوراً في فهم واقع البنى الاجتماعية للمجتمعات العربية الإسلامية. وكان للأنثروبولوجي البريطاني، إيفانز بريتشارد، دور أساسي لا يستهان به في محاولة فهم هذا الواقع وربما حتى التنظير له.

إننا نرى أنه في ضوء شروط هذه العلاقة التي كانت قائمة بين غيلنر والبنائية ـ الوظيفية وإيفانز بريتشارد خاصة، يتحتم علينا الاقتراب من تجربة غيلنر مع المجتمع العربي الإسلامي[1]. هذا لا يعني طبعاً أنه في ضوء نفس تلك الشروط يجب النظر إلى بقية التصويرات الإثنوغرافية والتنظيرات

= الخصوص: Peters, «Some Structural Aspects of the Feud among the Camel-Herding Bedouin of Cyrenaica», 1976; Peters, «The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica», 1960; Peters, «Aspects of Rank and Status among Muslims in a Lebanese Village», 1963.

أما إرنست غيلنر فقد توجه إلى قبائل البربر في جبال أطلس Gellner, Saints of the Atlas, 1969، في حين توجّه كمبل لدراسة المجتمعات الرعوية في جبال جزيرة قبرص Campbell, Honour, Family, and Patronage, 1964، وذهب بيت ريفيرز إلى البحث في جوانب من المجتمع الفلاحي في إسبانيا Pitt-Rivers, The People of the Sierra, 1955، وجون ديفيز إلى فلاحي جنوب إيطاليا Davis, Land and Family in Pisticci, 1973، وهناك كوهين الذي ذهب إلى فلسطين Cohen, Arab Border Villages in Israel, 1972، وكذلك براون إلى تونس Brown, People of Sale, 1977.

(1) أنظر إلى تجليات علاقة غيلنر بإيفانز بريتشارد وذلك من خلال المقدمة النظرية الطويلة التي تولى كتابتها عندما تمّ نشر كتابه الأخير المعروف بـ «تاريخ الفكر الأنثروبولوجي»، وكان هذا الكتاب قد نشر بعد وفاة إيفانز بريتشارد:
Evans-Pritchard, A History of Anthropological Thought, 1981.

الأنثروبولوجية التي قام بها غيلنر لمجتمعات وثقافات وربما حتى مجالات نظرية أخرى. فلكل تجربة من تجاربه شروطها التاريخية الخاصة بها والتي يجب إمعان النظر فيها حتى يتسنّى لنا القيام بعد ذلك بعملية النقد الشاملة لمساهمة غيلنر الأنثروبولوجية والفلسفية.

رجم الاستشراق

تلك جردة سريعة وضعت بشكل متعمد في مقابل رؤية إدوارد سعيد الخاصة بإرنست غيلنر. وهو أمر لا أعتقد معه أن أعمال مثل «الاستشراق» و«الثقافة والإمبريالية» تشكل وحدها مصدراً كافياً للشرعية والسلطة في مجال المعرفة لإزاحة وتهميش ما أسهم به غيلنر[1]. إنني أرى أن إرنست غيلنر قد وقع ضحية لأسلوب من النقد الكاسح والعنيف، والذي عادة ما يميل سعيد إلى التسلح به في تصديه لخصومه وخصوصاً النقاد منهم. وفي هذا النوع من المعارك عادة ما يلجأ سعيد إلى وضع أسلوبه النقدي في إطار سياق سياسي. إنه السلاح الذي لجأ إليه سعيد في معالجته مثلاً لموضوع الاستشراق في كتابه «الاستشراق»، وهو الأسلوب الذي كثيراً ما يلجأ إليه أيضاً كتاب ما بعد الحداثة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية تأثراً بطريقة تناول المفكر الفرنسي ميشيل فوكو لعدد من المواضيع من بينها: المعرفة، والجنس، والمؤسسات العقابية، والكتابة. ولذلك من يقرأ كتاب «الاستشراق» يعاين على الفور البراعة والحماسة الشديدة التي تناول من خلالها سعيد مفهوم نسق علاقات السلطة بين الغرب والشرق التي في ضوئها تمّ للمستشرقين، كما يرى سعيد، إنتاج نصوصهم حول الشرق. وهكذا تعامل سعيد مع الاستشراق باعتباره مؤسسة قد تمّ إنتاج أعرافها وتقاليدها عبر سياق علاقات السلطة، سواء السلطة السياسية الفعلية أو المعرفية، بين الغرب والشرق.

برأيي أن هذه هي واحدة من إشكاليات سعيد التي ما زال يتعامل عبرها مع شؤون الأدب والثقافة والفن عامة، وهي إشكالية ما زالت ترافقه حتى في

(1) أنظر: Said, Orientalism, 1978; Said, Culture and Imperialism, 1993

كتاباته الأخيرة، وربما يكون كتابه الأخير «**الثقافة والإمبريالية**» هو من أظهر تجلياتها. أما الإشكالية الثانية برأينا، والتي على النقاد المعنيين بكتابات سعيد أن يسعوا إلى إدراكها وأخذها بعين الاعتبار: فهي تلك المتمثلة في موقع سعيد السياقي وتجربته في التعامل مع الثقافة والمجتمع في الغرب، أي من حيث كونه عربياً من فلسطين قد ألحق الويل بوطنه على أيدي المستعمرين البريطانيين ثم الصهاينة، وهذا أمر لا ينبغي التقليل من أهميته عند قراءة تعامل سعيد مع الشأن الأوروبي أو الغربي عامةً. فكان من نتيجة هذا النوع من التعامل أن تخلى سعيد عن المستشرقين باعتبارهم أفراداً وعوضاً عن ذلك ذهب ليتعامل معهم كما لو كانوا نتاج مؤسسة، وبالتالي فإن ما ينطبق على المؤسسة (باعتبارها نسقاً) ينطبق على الأفراد كذلك، هذا رغم ما يوجد بين الأفراد من تمايز. وهكذا وقع سعيد نتيجة استنباطيته، من جهة، واختزاليته للأمور من جهة أخرى في مغبة التعامل مع الاستشراق كمؤسسة، وهو أسلوب يعود إلى المعلم فوكو (أي ميشيل فوكو) حيث استخدمه سعيد وبنجاح باهر في معالجة ظواهر كثيرة باعتبارها مؤسسات وأنساقاً، وهكذا تعامل سعيد من جهته مع المستشرقين باعتبارهم مساهمين في مشاريع هيمنة الغرب على الشرق وذلك فيما كان يراه من ضلوع مباشر لهم في هذه المشاريع، وكذلك بشكل غير مباشر عبر ما كانت تكرسه كتاباتهم عن الشرق وذلك من خلال التصويرات التي كانوا يقومون بإنتاجها[1]. وضمن هذا الإطار النقدي المحمل بمسؤولية الدور الرسالوي تعامل سعيد بهذا الشكل غير المنصف مع عدد كبير من المستشرقين أولاً، ثم ذهب ليتناول وبنفس الأدوات كل من حاول من

---

(1) نُحيل القارئ إلى عدد من المعالجات العربية التي تناولت بالنقد أعمال إدوارد سعيد حول الاستشراق، لعل أبرزها: صادق جلال العظم، «الاستشراق والاستشراق معكوساً»، فصل في كتاب المؤلف: ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب، لندن: دار رياض الريس للكتب والنشر، 1992. حازم صاغية: ثقافات الخمينية: موقف من الاستشراق أم حرب على طيف؟ بيروت: دار الجديد، 1995. فؤاد زكريا، نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة: دراسة في المنهج، مجلة فكر للدراسات والأبحاث، 1986.

الغربيين الاقتراب والتعامل أو إقامة علاقة مع ثقافات أخرى غير غربية، ومن مثل هذا المنطلق تعامل سعيد مع الأنثروبولوجيا وكتابات الرحالة والأعمال الأدبية كالقصص والروايات[1].

برأينا إن ما قام، وما يزال يقوم به سعيد في الدوائر والساحات الثقافية في الغرب قد يتوفر فيه نوع من الشروط الموضوعية للأطراف التي يدخل سعيد في سجال ومعارك معها إما للمحاورة أو التطاحن، ولكن في العالم العربي أو الشرق الذي ينتمي إليه سعيد لا تتوفر لهؤلاء تلك الشروط المتعادلة. وهكذا ترتب على غياب تلك الشروط، أن يقوم أبناء الشرق والعالم العربي بالإمساك بمقولات سعيد النقدية وخصوصاً تلك ذات النكهة السياسية العالية. وما يقع نتيجة كل ذلك هو قيام بعض النقاد والقراء بالتعصب لتلك المقولات والمواقف التي يبديها سعيد من المستشرق أو المفكر الغربي الفلاني، دون أدنى عناء من قبلهم للعودة إلى تلك النصوص الأصلية التي كتبها هؤلاء المستشرقون أو المفكرون الغربيون. إن إدوارد سعيد قد قام، ومن واقع عمله كمفكر وناقد وأستاذ جامعي، بمهمة قراءة تلك النصوص وبالتالي التوصل إلى تلك الاستنتاجات التي توصل إليها. وعلى الآخرين برأينا، وخصوصاً النقاد العرب، أن يُعملوا أيضاً قراءاتهم قبل أن يصدروا أحكامهم.

الأحكام المسبقة

نخلص من كل ذلك إلى القول إن الخبرة التاريخية للاستعمار قد تركت عند طرفيها (أي الشعوب المستعمِرة والمُستعمَرة) آثاراً متعددة على الصعيد السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي وحتى النفسي، لدرجة أن هذه الخبرة التاريخية ما زالت تؤثر إلى حد بعيد في طبيعة العلاقات اليومية القائمة بين طرفي التجربة. ولقد تأثرت العديد من المؤسسات الاجتماعية والأفراد

---

(1) أنظر مثلاً الطريقة التي يطالب فيها سعيد الأنثروبولوجيين التعامل مع موضوعهم: Said, «Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors», 1989.

وجوانب هامة من الحياة الثقافية بنتائج هذه الخبرة، وكان للعلوم الطبيعية والإنسانية والمعارف والمؤسسات الأكاديمية العائدة لها نصيب من هذه الخبرة التاريخية. فقد نتج عن هذه الخبرة في مجال المؤسسات الأكاديمية في الغرب أن برزت علوم ومعارف ساعدت الخبرة الاستعمارية في تطورها وربما حتى دعم مشاريعها البحثية، فكان لعلوم إنسانية مثل الجغرافيا والأنثروبولوجيا والاستشراق نصيب الأسد في هذا المجال. فقد ارتبطت الجغرافيا مثلاً بمشاريع علمية كانت تهدف إلى تحقيق كشوفات جديدة تتعلق بتحديد طبيعة الكرة الأرضية، أي التخوم اليابسة منها وأقاليمها وبيئاتها الجغرافية وكذلك توزيع البحار والمحيطات. كما ارتبطت الأنثروبولوجيا واهتماماتها (البيولوجية والثقافية ـ الاجتماعية) بمشاريع استكمال معارفها حول الإنسان وبيئاته الاجتماعية وثقافته، أي بتلك المشاريع الأنثروبولوجية التي بدأت في الغرب والتي آن الأوان لاستكمالها خارج أوروبا. وها قد أتت ظروف الاستعمار في القرن التاسع عشر لتمهد الطريق لتلك المشاريع العلمية. ومثلما أدت الخبرة الاستعمارية في حالة الجغرافيا والأنثروبولوجيا فإن الخبرة الاستعمارية قد أدّت دورها في حالة الاستشراق. فإذا كان تاريخ الفكر الجغرافي والأنثروبولوجي الغربي قد ارتبط في مرحلة من مراحله بأقاليم ومجتمعات وثقافات غير غربية، فإن الاستشراق كحالة ثالثة، قد تأسس منذ البداية في الأكاديميات الغربية على بروز الاهتمام العلمي بالشرق كموضوع. فإذا كان الشرق أو العالم غير الغربي قد شكل ولا يزال يشكل جزءًا من موضوع الجغرافيا والأنثروبولوجيا، فإن الشرق ما يزال يشكل في الاستشراق والدراسات الشرقية الموضوع الأول والأخير.

لا شك أن البحث في طبيعة العلاقة التي قامت بين هذه العلوم في أوروبا وبين العالم غير الأوروبي باعتباره موضوعاً للبحث (كما في حالة الجغرافيا والأنثروبولوجيا في فترة تاريخية معينة، والاستشراق الذي لا يزال يشكل الشرق بالنسبة له موضوع دراسة) قد تمّ بحثها والكتابة في موضوعها وحتى عقد الندوات والمؤتمرات العلمية حولها بصور متتالية في العقود الثلاثة الماضية. وقد كان لأبناء الغرب ومؤسساته الأكاديمية نصيب الأسد في هذا

النشاط وذلك مقارنة بنصيب الدول التي كانت يوماً ما مُستعمرة من قبل الغرب[1].

إن موضوع هذه المقالة ليس البحث في العلاقات التاريخية بين الغرب والشرق أو الخبرة الناتجة عن الاستعمار كما ورد في السطور السابقة. فكاتب هذه المقالة يعتقد أن الاستغراق في دراسة الخبرة التاريخية لهذه العلاقات قد ترتب عليه حالة من جلد الذات ونقدها بصورة مبالغ فيها بين عدد من المفكرين واختصاصيي العلوم الإنسانية والاجتماعية في الغرب، لدرجة أن الغرب (ونتائج تجربته الاستعمارية) أصبح ليس فقط هو المسؤول عن حاضر مشكلات التخلف في العالم النامي وإنما حتى عن مستقبل هذا العالم. وظهر بين أبناء العالم النامي من وجد في أطروحات هذا الفريق من المفكرين والاختصاصيين التبرير الكافي لنسبة كل مشكلات التخلف التي تعاني منها أوطانهم إلى الغرب المستعمر، أي أن معوقات التنمية ذات الطابع البنيوي في التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية لمجتمعات العالم النامي إنما تعود أساساً لما أصبح متعارفاً عليه بـ «العوامل الخارجية» أي إلى الاختراق الرأسمالي الكولونيالي للبنى الاقتصادية والاجتماعية لهذه التشكيلات.

إن هذه الأطروحة، في رأينا المتواضع، وإن كانت تحمل جانباً من الصحة إلا أن العامل الخارجي هذا لا يمكن تحميله وحده مسؤولية الإعاقة التي تعاني منها هذه التشكيلات. فالمبالغة في هذا الأمر قد ترتب عليه إلغاء

(1) في مجال الأنثروبولوجيا نذكر، على سبيل المثال فقط لا الحصر الدراسات التي صدرت في المجلد الذي أعده طلال أسد Asad, Anthropology and the Colonial Encounter, 1973، وكذلك في المجلد الذي أصدره جورج ستوكنغ احتوى على عدد من المقالات التي قام بإعدادها بعض الأنثروبولوجيين في هذا الصدد: Stocking (ed.), Colonial Situations, 1991. أما في مجال الجغرافيا فهناك معالجات كثيرة، نحيل القارئ إلى أحدثها Godlewska and Smith (eds.), Geography and Empire, 1994 وكذلك إلى دراسة الكاتب الفرنسي إيف لاكوست، الجغرافيا، والتي صدرت في مجلد «فلسفة العلوم الاجتماعية»، 1994.

كاملاً لدور العوامل الداخلية أو المحلية الخاصة بهذه المجتمعات ذاتها، وبالتالي آلت الأمور إلى تهميش دور شعوب، هذه المجتمعات في صناعة تاريخها ومستقبلها. وكان أن أدت هذه العقلية المتحاملة إلى سيادة نهج من التفكير السطحي والاختزالي الطابع. فبإلقاء مسؤولية الأوضاع التي يعاني منها حاضر المجتمعات النامية على الاستعمار استطاعت قوى سياسية نشطة من الأحزاب السياسية في العالم العربي (ذات هويات قومية وشيوعية ودينية الطابع) أن تجد في الغرب الجهة التي تجمع عليها منذ استقلال دولها باعتبارها المسؤول الأول والأخير عن نكباتها.

وكان أن أدّت هذه العقلية الاختزالية والروح المتحاملة إلى سيادة ميل هائل نحو تسييس المعارف والعلوم وكذلك المؤسسات والعلاقات الناتجة عنها. وكان من أبرز ضحايا تلك العلوم: الأنثروبولوجيا والجغرافيا والاستشراق. وإذا كانت الجغرافيا قد نفذت بجلدها لأسباب تعود مثلاً إلى ترسخ هذا العلم في الأكاديميات العربية منذ أربعينيات هذا القرن، وإلى إسهام الجغرافيين المسلمين البارز في هذا العلم منذ القدم، الأمر الذي جعل العرب أكثر ألفة مع هذا العلم مقارنة بالأنثروبولوجيا، حيث نصيب العرب والمسلمين الأوائل في الأنثروبولوجيا أقل بكثير إن لم يكن معدوماً عند مجاراتهم بالأوروبيين. وهكذا تمّ التعاطي مع أي اهتمام أوروبي أو غربي بالمجتمعات والثقافة العربية أو الإسلامية على أنه يقع في دائرة الأطماع الاستعمارية أو التآمر على العرب أو الإسلام. وأصبح كل إنسان غربي (يُبدي شيئاً من الاهتمام بهذه الموضوعات) موضع شبهه وريبة في العالم العربي[1].

إن هذا الأمر لا يحتاج إلى مستوى متفوق من العلم والدراية لكي يصنف، هذا النوع من العلاقات الإنسانية بين المجتمعات أو الثقافات على أنها

(1) من الممكن رصد وتلمس هذه المواقف، وبوضوح كبير، لدى طلاب الجامعات العربية وخصوصاً خلال المحاضرات التمهيدية لمقررات الأنثروبولوجيا، فالكاتب صادف مثل هذه المواقف في تجربة تدريسه للأنثروبولوجيا في جامعة البحرين، وهناك تجارب مماثلة لزملاء آخرين يقومون بتدريس هذا العلم في جامعات عربية أخرى.

علاقات مريضة، وإن في استمرار هذه العلاقات أمراً لا يجلب التقدم للبشرية جمعاء. إن استمرار الجهل بأهمية هذه العلوم والمعارف، وخاصة الأنثروبولوجيا، لا زال يكرس بين العرب غياب الفضول لمعرفة الثقافات غير العربية أو الإسلامية وإلى انعدام النظرة الموضوعية لطبيعة إسهام الثقافات الإنسانية الأخرى المؤدية إلى فهم واقعي لطبيعة وحجم المساهمة العربية والإسلامية في الثقافة الإنسانية. وبرأينا أن من بين السبل الموصلة إلى هذه الغاية المساهمة في نقد طبيعة هذه العلاقة، ومن زوايا مختلفة، ولهذا يجب أن يوجه النقد بنظرنا من هذا الإطار إلى الأحكام المسبقة والقيمية الطابع، والتي ما زالت تهيمن على أوساط المتعاطين مع الثقافات غير العربية أو الإسلامية. كما يجب أن تصب المساهمة (في جانبها العربي) على نقل الفكر الأنثروبولوجي وترجمته ونقله من مصادره الغربية إلى العربية، وكذلك التعريف النقدي بأصحاب هذا العلم من المسهمين البارزين في نظريات الأنثروبولوجيا والأعمال الإثنوغرافية.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فكرة أنثروبولوجيا الإسلام *

(طلال أسد)

تعريب سامر رشواني

ـ 1 ـ

ازداد الاهتمام في السنوات الأخيرة بما يدعى أنثروبولوجيا الإسلام؛ إذ تضاعفت كتابات الأنثروبولوجيين الغربيين، المتضمنة في عناوينها كلمة الإسلام أو المسلم، بنسبة ملحوظة. ولعل الأسباب السياسية لهذا الإنتاج الغزير جلية بحيث تستغني عن التعليق. وأياً ما تكن تلك الأسباب فإن ما أود التركيز عليه هو الأساس المفهومي لهذه الأدبيات.

ولنبدأ بطرح سؤال عام جداً: **ما أنثروبولوجيا الإسلام؟ وما موضوع بحثها؟**

قد يبدو الجواب واضحاً: فما تبحث فيه أنثروبولوجيا الإسلام هو الإسلام طبعاً، ولكن التحديد المفهومي للإسلام، موضوعاً للدراسة الأنثروبولوجية، ليس بالأمر الهين كما يفترض بعض الكُتَّاب؛ فيبدو أن هناك ثلاثة أجوبة شائعة ـ على الأقل ـ على السؤال المطروح سابقاً تتلخص في الآتي:

1 ـ ليس هناك موضوع نظري هو الإسلام، كما يتضح في التحليل النهائي.

2 ـ الإسلام هو التصنيف الأنثروبولوجي لمجموعة من المصطلحات

(*) العنوان الأصلي للبحث «The Idea of an Anthropology of Islam» وهو محاضرة ألقاها في مركز الدراسات العربية المعاصرة بجامعة جورج تاون بواشنطن سنة 1985، وطبعت في آذار 1986.

المتنافرة، يَعُدّها أصحابها «إسلامية».

3 ـ الإسلام كل تاريخي متميز ينظم مختلف أشكال الحياة الاجتماعية.

فيما يلي سنوجز القول في الجوابين الأولين، ومن ثمَّ نناقش، مُسهبين، الجوابَ الثالثَ الأكثر إثارة من حيث المبدأ، ولكنه مع ذلك مرفوض.

قبل ثماني سنوات اشتغل الأنثروبولوجي عبد الحميد الزين على هذا السؤال في بحثه: «ما وراء الإيديولوجيا والميثولوجيا: البحث عن أنثروبولوجيا الإسلام»[1]، قدم في هذا البحث جهداً شجاعاً إلا أنه غير نافع بالنتيجة؛ فقد انتهى إلى القول بوجود أشكال متنوعة من الإسلام (كلٌّ منها حقيقي، ومستحق لهذا الوصف على نحو متساو) مؤكِّداً ـ بطريقة أكثر تعقيداً ـ على أنها تعبيرات عن منطق لا شعوري ضمني. إن هذا التحول اللافت للنظر من السياقية (contextualism) الأنثروبولوجية إلى الكليانية (universalism) الشتراوسية سيقوده نحو العبارة الأخيرة في بحثه: «وهكذا يتلاشى الإسلام كمقولة تحليلية». بعبارة أخرى، إذا لم يكن الإسلام «مقولة تحليلية» فلا يمكن أن يوجد ما يدعى «أنثروبولوجيا الإسلام» قطعاً.

هذا ما يتعلق بالرؤية الأولى، أما وجهة النظر الثانية فلها مناصر هو مايكل جلسنان (Gilsenan)، الذي يؤكد ـ كالزين ـ في كتابه الحديث «فهم الإسلام»[2] أنه لا يمكن إقصاء أي شكل للإسلام (من دائرة اهتمام الأنثروبولوجي) على أساس أنه ليس إسلاماً صحيحاً. إن اقتراحه ضرورةَ وضع الأشياء المختلفة، التي يعدّها المسلمون أنفسهم إسلامية، ضمن حياة وتطور مجتمعاتهم: هو حقاً قاعدة اجتماعية معقولة، ولكنها لا تساعد في تحديد الإسلام موضوعاً تحليليّاً خاضعاً للبحث، كما أنه لن يجدي القول ـ وهو

---

(1) A.H. El-Zein, «Beyond Ideology and Theology: The Search for Anthropology of Islam,» in Annual Review of Anthropology, VI (1977).

(2) M. Gilsenan, Recognizing Islam (London: Croom Helm, 1982).

مستعار من أنثروبولوجيين آخرين ـ: إن الإسلام هو ما يشير إليه المسلمون في كل مكان على أنه كذلك؛ لأن هناك مسلمين في أنحاء شتى يعتقدون أن ما يراه أناس آخرون إسلاماً ليس من الإسلام في شيء، ومن غير الممكن أن نحل هذه المفارقة ببساطة قائلين: إن الدعوى المتعلقة بتحديد ماهية الإسلام: معتبرة عند الأنثروبولوجيين فقط حين تنطبق على معتقدات وممارسات المسلم الخاصة؛ إذ من المستحيل عموماً تحديد المعتقدات والممارسات كموضوع معزول؛ فمعتقدات وممارسات الآخر هي معتقداته الخاصة أيضاً، وهي ـ كمثيلاتها من المعتقدات ـ تحيا وتتدعم من خلال علاقاته الاجتماعية مع الآخرين.

وإذا انتقلنا إلى جواب من النوع الثالث، فإن أكثر المحاولات طموحاً في الإجابة على السؤال الأساسي هي محاولة أرنست غلنر (Gellner) في كتابه «المجتمع المسلم»[1] حيث يعرض فيه أنموذجاً أنثروبولوجيّاً ذا أساليب مميزة، تتفاعل فيه البنية الاجتماعية والمعتقد الديني والسلوك السياسي في كلّ إسلاميٍّ واحد، وفيما يلي سأعالج هذا النص بشيء من التفصيل، وهدفي من ذلك ليس تقويماً لهذا العمل بحد ذاته، ولكن استخدامه في استخلاص قضايا نظرية يجب اختبارها من قبل أي امرئ يرغب بكتابة أنثروبولوجيا للإسلام.

إن كثيراً من عناصر الصورة الكلية المطروحة عند غلنر موجودة في كتابات غيره من أنثروبولوجيين ومستشرقين، وعلماء سياسة وصحفيين، والناظر في هذا النص يلحظ وصفاً فريداً بارعاً، ولكن الصورة التي يطرحها أقل جاذبية من الطريقة التي شُكلت فيها، بالافتراضات التي تثيرها والمفاهيم التي تبنّها.

ـ 2 ـ

إن في نص غلنر أكثرَ من محاولة لتحديد مفهوم الإسلام. يتضمن أولها مقارنة واضحة بين الإسلام والمسيحية؛ بوصفهما صورتين تاريخيتين للسلطة والمعتقد متمايزتين تماماً، إحداهما تقع في أوروبا، والأخرى في الشرق

(1) E. Gellner, Muslim Society (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1981).

الأوسط. هذا التحديد أمر مركزي بالنسبة للاستشراق، ولكنه أيضاً موجود ضمناً في كتابات كثير من الأنثروبولوجيين المعاصرين. فالكتابات الأنثروبولوجية عن الشرق الأوسط ـ مثل كتابات غوليك (Gulick)[1] وإيكلمان (Eickelman)[2] ـ تدل على ذلك، فقد كرست الفصل الخاص بالدين كله للإسلام. وعلى الرغم من توطن المسيحية واليهودية لهذا الإقليم، فإن معتقد المسلم وممارسته هو المجال الذي تجلى فيه اهتمام الأنثروبولوجيين.

إن اليهودية السفاراديمية والمسيحية الشرقية مُهمّشتان مفهوميّاً عند معظم الأنثروبولوجيين الغربيين، وممثلتان فروعاً صغيرة في الشرق الأوسط، بالمقارنة مع التاريخ الذي تطور في مكان آخر هو أوروبا حيث جذور الحضارة الغربية.

لا تنبثق شكوكي في فكرة كون أوروبا موطناً حقيقيّاً للمسيحية، والشرق الأوسط موطناً حقيقيّاً للإسلام، من الرفض القديم لتمثيل الدين على أنه جوهر للتاريخ والحضارة (الرفض الذي رعاه بعض المستشرقين أمثال بيكر منذ زمن بعيد)[3] من حيث الأساس، ولكن من تمحور اهتمامي ـ كأنثروبولوجي ـ حول الطريقة التي يؤثر فيها هذا التعارض الخاص (بين الإسلام والمسيحية) على التحديد المفهومي للإسلام. فلننظر ـ مثلاً ـ في الفقرات الافتتاحية من كتاب غلنر؛ حيث تَعْرِض هذا التعارض في أسطر بارزة ومألوفة:

«الإسلام مخطط للنظام الاجتماعي، يؤمن بقواعد إلهية أبدية مستقلة عن إرادة الإنسان، تحدد التنظيم المناسب للمجتمع. وكذلك المسيحية واليهودية ـ أيضاً ـ مخططات لنظام اجتماعي، ولكن أقل من الإسلام بكثير؛ فقد تضمنت

---

(1) J. Gulick, The Middle East: An Anthropological Perspective (Pacific Palisades, California: Goodyear Publishing Company Inc., 1976).

(2) D.F. Eickelman, The Middle East: An Anthropological Approach (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1981).

(3) See J. van Ess, «From Wellhausen to Becker: the Emergence of Kulturgeschichte in Islamic Studies,» Islamic Studies: A tradition and its Problems, ed. M.H. Kerr (Malibu, California: Undena Publication, 1980).

المسيحية - من بدايتها - توصية افتتاحية بإعطاء ما لقيصر لقيصر، ولا يمكن للإيمان الذي يبدأ ويبقى لبعض الوقت من دون سلطة سياسية إلا أن يكيف نفسه مع النظام السياسي الذي لا يقع - أو لم يقع بعد - تحت سيطرته. . . إنه من غير المفترض أن تصير المسيحية (التي ازدهرت في البداية بين المحرومين سياسيّاً) قيصراً؛ فقد استمر معها نوع من التواضع السياسي الضمني منذ تلك البدايات المتواضعة، ولكن النجاح المبدئي للإسلام كان سريعاً جدّاً بحيث لم يحتج إلى إعطاء شيء لقيصر».

إذا قرأ المرء بعناية ما قيل هنا، فإنه سيواجه مجموعة شكوك؛ فنظرة في التاريخ الطويل منذ قسطنطين تُظهر كم عَيَّن فيه الملوك والأباطرة المسيحيون أمراء ووزراء ومصلحين كنسيين، وكم شكّلوا من بعثات استعمارية، وكيف سعى الجميع - عبر السلطة - نحو تأمين ظروف اجتماعية يمكن للرجل والمرأة أن يعيشا فيها الحياة المسيحية. ألا يؤثر كل هذا التاريخ على المسيحية؟ لا ينبغي لي - نظراً لأني غير مسيحي - أن أؤكد عدم انتماء لاهوت التحرير أو الأغلبية الأخلاقية - «Moral Majority» إلى جوهر المسيحية، لكن كوني أنثروبولوجيّاً يحيل عليَّ قبول كون الممارسة والخطاب المسيحيين أقلَّ اهتماماً باستخدام السلطة السياسية لأهداف دينية عبر التاريخ من ممارسة وخطاب المسلمين.

ما أود بيانه هو أنني لست معارضاً للمقارنة بين التاريخين (المسيحي والإسلامي) من حيث المبدأ؛ فالحق يقال: إن إحدى الخصائص الأكثر قيمة في الكتاب الجديد الذي ألفه فيشر حول إيران[1] هي احتواؤه على مادة وصفية من التاريخين (المسيحي واليهودي) في وصفه لنظام المدرسة، وهي واحدة من الدراسات الأنثروبولوجية القليلة جدّاً للإسلام المعاصر التي توظف مقارنات ضمنية مع التاريخ الأوروبي وتغني معرفتنا بنتائجها، ولكن ينبغي على الباحث أن يتجاوز وضع النظائر كما يفعل فيشر، ويحاول بدلاً من ذلك أن

(1) M.M.J. Fischer, Iran: From Religious Dispute to Revolution (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980).

يكتشف نظام الاختلافات. لهذا السبب تركز الاهتمام في بحثي الخاص خلال السنوات الثلاث الماضية على التحليل الأنثروبولوجي[1] المفصَّل للطقس الرهباني وعقيدة القربان المقدّس، ومحاكم التفتيش في العصور الوسطى في أوروبا الغربية في القرن الثالث عشر، الأمور التي تختلف كثيراً عن العلاقات بين السلطة والدين في الشرق الأوسط في العصور الوسطى. يضاف إلى ذلك أن المسيحيين واليهود شكلوا ـ عادة ـ جزءًا متكاملاً في المجتمع الشرق أوسطي على نحو لم يتوفر لغير المسيحيين في أوروبا.

ما أود قوله هنا ليس الدعوى الصحيحة المألوفة التي ترى أن الحكام المسلمين كانوا أكثر تسامحاً مع الرعايا غير المسلمين أكثر من الحكام المسيحيين بالنسبة للرعايا غير المسيحيين. وإنما أرى أنه لا بد أن تكون السلطات (الدينية والسياسية) المسيحية والإسلامية القروسطية قد وظفت استراتيجيات مختلفة جدّاً لتكوين رعايا أخلاقيين ولتنظيم السكان الخاضعين لها. هذا الموضوع أوسع من أن يشرح هنا ـ ولو باختصار ـ ولكنه يستحق بعض التوضيح.

لقد لَحَظ المؤرخون المعاصرون أن العلماء المسلمين في الفترات الكلاسيكية وما بعد الكلاسيكية لم يُظهروا أيَّ فضول نحو المسيحية؛ وموقفهم هذا يختلف كثيراً عن موقف معاصريهم المسيحيين الذين أبدوا اهتماماً ملحوظاً بمعتقدات وممارسات الإسلام وغيره من الثقافات الأخرى أيضاً[2]. **فما السبب في هذه اللامبالاة تجاه الآخرين؟**

الجواب المطروح عند المستشرقين من مثل برنارد لويس هو أن النجاحات العسكرية المبكرة للإسلام قد خلّفت رضى ذاتيّاً وازدراءً لأوروبا

(1) «Anthropological Conceptions of religion: reflections on Geertz,» Man, XVIII, no. 2 (1983); «Notes on Body Pain and Truth in Medieval Christian Ritual,» Economy and Society, XII, no. 3, (1983); «Medieval Heresy: Anthropological View,» Social History, XI, no. 2, (1986).

(2) For Example, G. von Grunebum, Modern Islam (Berkley and Los Angeles: California University Press, 1962), p. 40.

المسيحية؛ فقد استمرت الشعوب العربية متترسة بالقوة العسكرية المفروضة من الإمبراطورية العثمانية، محافظةً مثل غيرها في الشرق والغرب ـ حتى اليوم ـ على قناعتها بالعلو الثابت (الذي لا يُضاهى) لحضارتها على كل الحضارات الأخرى؛ فأوروبا المسيحية بالنسبة للإنسان المسلم من الأندلس حتى فارس كانت لا تزال تعيش ظلام البربرية والكفر بحيث لا شيء يخاف منه عالم الإسلام المستنير أو يتعلمه[1].

قد يكون هذا الكلام صحيحاً، ولكن الإجابة الأصح على سؤالنا لا تتم إلا بالاستفسار عن سبب اهتمام المسيحيين الرومان بمعتقدات الآخرين وممارساتهم؟ لا يتصل الجواب كثيراً بالدوافع الاجتماعية الناتجة ـ كما يُزعَم ـ عن الخصائص الجوهرية لرؤية العالم أو عن الخبرة الجمعية للصدام العسكري، ولكنه يرتبط ـ بقوة ـ ببنى الممارسات النظامية التي ترتبط بأنواع متعددة من المعرفة المنظمة؛ إذ لم يلاحظ أي اهتمام علمي للمجتمعات المسيحية التي تعيش بين المسلمين في الشرق الأوسط بأوروبا، كما أن الرحالة المسلمين غالباً ما زاروا وكتبوا عن المجتمعات الإفريقية والآسيوية. إذن لا جدوى من التفكير من منظور المواقف المتعارضة للإسلام والمسيحية، حيث تقابل اللامبالاة الواضحة رغبة جلية في معرفة الآخر؛ ولكن ينبغي البحث عن الظروف التنظيمية لإنتاج المعارف الاجتماعية المختلفة.

فما الذي عُدَّ أهلاً للرصد في معتقدات الآخر وعاداته؟ ومن سَجله؟ وفي أي مشروع اجتماعي استخدمت هذه التسجيلات؟ إنه ليس من قبيل المصادفة أن نجد معظم البيانات المهمة عن المعتقد والممارسة الوثنية في العالم المسيحي القروسطي في التكفيريات (كتيبات تمنح سر القربان للمسيحيين الجدد) أو في تلك الكتيبات المتسلسلة للمفتشين في العصور الأوروبية الوسيطة التي تصف ـ بدقة كبيرة وتوسع ـ نصوص الهراطقة وطقوسهم، بينما لا يوجد في المجتمعات الإسلامية شيء مماثل لهذه التآليف

(1) B. Lewis, «The Muslim Discovery of Europe,» Islam in History, ed. B. Lewis (New York: The Library Press, 1973), p. 100.

يتضمن معرفة منظمة عن غير المؤمنين «الباطنيين»؛ لأن الأنظمة التي تتطلب مثل هذه المعلومات وتحافظ عليها غير موجودة في الإسلام. بعبارة أخرى؛ **إن أشكال الاهتمام بإنتاج المعرفة أمر جوهري في بنى السلطة المتنوعة، وهي لا تختلف تبعاً للميزة الجوهرية للإسلام أو المسيحية، بل تبعاً لأشكال النظام المتغيرة تاريخياً.**

إن ما يدفعني للشك في معقولية التعارضات التاريخية المتعلقة بالدوافع الثقافية ـ مثل «خاصية التواضع السياسي» من جهة، و«الخاصية الثيوقراطية» من جهة أخرى ـ هو أنني أرى أن هناك اختلافات مهمة يجب على الأنثروبولوجي (الذي يدرس مجتمعات أخرى) اكتشافها؛ إذ قد يكون البحث في الاختلافات الظاهرية أو الزائفة غامضاً ومضللاً. إن المشكلة في نوع التعارضات بين الإسلام والمسيحية المقترح عند غلنر ليست في أن العلاقة بين الدين والسياسة متماثلة في الاثنين، بل في أن المصطلحات الدقيقة الموظَّفة مضللة، وأننا بحاجة لإيجاد مفاهيم أكثر ملاءمة لوصف الاختلافات.

ـ 3 ـ

لم نتناول ـ حتى الآن ـ إلا نوعاً واحداً من دراسات أنثروبولوجيا الإسلام، وهو التماهي الحقيقي بين الإسلام والشرق الأوسط، وتعريف التاريخ الإسلامي بأنه «صورة نقيضة» للتاريخ المسيحي، حيث تتناظر العلاقة بين الدين والسلطة. إن هذه النظرة عرضة للنقد؛ لأنها تتجاهل إنجازات السلطة الصارمة في التاريخ المسيحي، ولأنها نظريّاً غير ملائمة. إنني لا أعترض هنا على مشروعية إجراء تعميم يتعلق «بالإسلام»، ولكنني أعارض الأسلوب الذي يتم فيه هذا التعميم؛ إذ يعي أي باحث في أنثروبولوجيا الإسلام التنوع الملحوظ في معتقدات وممارسات المسلمين. لذا فالمشكلة الأولى هي **تنظيم هذا التنوع** عبر مفهوم مناسب. والتمثيل المألوف للإسلام الحقيقي على أنه دمج للدين بالسلطة ليس مفهوماً مناسباً، وكذلك النظرة الحرفية التي ترى أن النماذج المختلفة لما يدعى إسلاماً متميزة وفريدة من حيث الجوهر.

ومن الطرق التي حاول الأنثروبولوجيون عبرها حل مشكلة التنوع هي تبني تمييز المستشرقين بين الإسلام الأرثوذكسي والإسلام اللاأرثوذكسي، ومقولات التقاليد العظمى والتقاليد الصغرى، ومن ثم إقامة تمييز مستحسن ظاهريّاً بين الإيمان المدني النصي التَقوي وبين دين الريف الطقوسي المقدّس للأولياء، وعليه فليس لأي شكل من أشكال الإسلام أحقية أو أفضلية على سواه؛ فهي صور للإسلام تكونت بطرق مختلفة في ظروف مختلفة. في الحقيقة يعد دين الريف لديهم شكلاً واحداً مجرداً ومغايراً لسواه، ولكن إسلام التقاليد القروي الأمي متنوع جدّاً؛ لأنه ـ بالتعريف ـ إقليمي متجذر في ظروف وشخصيات محلية متنوعة ومحكومة بذاكرة شفاهية غير منضبطة.

إذن فالأرثوذكسية ـ أيضاً ـ بالنسبة لهؤلاء الأنثروبولوجيين، مجرد شكل واحد (وإن كان متنوعاً) للإسلام بين كثير غيره، شكل مميز باستغراقه في دقائق النص والشريعة، وادعاء سلطان مستمد من النصوص المقدسة لا من أشخاص مقدسين. أشاع هذه الثنائية أنثروبولوجيون غربيون معروفون حول الإسلام المغربي مثل كليفورد غيرتز وأرنست غلنر وبعض طلابهم، وما جعلها مثيرة هو الجدال الواسع حول وجود علاقة مشتركة واضحة لهذا الإسلام الثنائي مع نموذجين مميزين من البنية الاجتماعية، الأمر الذي طرحته بدايةً المؤسسة الاستعمارية الفرنسية في المغرب. إن المجتمع الكلاسيكي المغربي ـ كما قيل ـ مؤلَّف من منظومة مركزية طبقية في المدن، ومن منظومة مساواتية مجزأة من القبائل المحيطة. يسيطر على المدن حكام يحاولون باستمرار إخضاع القبائل المتمردة المستقلة، ولكن رجال القبيلة يقاومون بنجاح، بل يحاولون عندما يتحدون مع القادة الدينيين المتميزين استئصال الحاكم المسيطر. يتلاءم صنفا الإسلام هذان بدقة مع نوعي البنية الاجتماعية والسياسية؛ ففقه الشريعة في المدن، والعرف المتنوع بين القبائل (العلماء في الأولى، وفي الثانية الأولياء) ينظر إلى كلا البنيتين على أنهما جزءان لنظام واحد؛ لأنهما تحددان المتنافسين الذين يحدث بينهم صراع لا ينقطع على السلطة السياسية؛ إذ سينبثق شكل خاص من الصراع السياسي؛ لأن كلاً من

المدينيين والقبليين مسلمون يدينون بولاء اسمي للنصوص المقدسة (وربما ضمناً لحماتهم المثقفين)، ومن الممكن أن يدعي المدينيون السلطة على القبائل كما يمكن أن تدعم القبائل قائداً ذا أصل ريفي لاستئصال الحاكم باسم الإسلام.

أضاف غلنر في كتب تالية له إلى هذا المخطط الواسع - الذي كان، أساساً، وليدَ سسيولوجيا الإسلام الفرنسية - عدداً من التفاصيل المستقاة من سسيولوجيا الدين التقليدية، ومن مقدمة ابن خلدون، ومن الكتابات الأنثروبولوجية البريطانية في نظرية الأنساب الفرعية، كما وسعها لتشمل كامل شمال أفريقيا والشرق الأوسط وعلى امتداد التاريخ الإسلامي كله تقريباً. استخدم غلنر هذه الصورة الحاصلة، واعتمد عليها آخرون في شرح التعارض القديم بين الإسلام والمسيحية في سلسلة من التناقضات كما يتضح في وصف براين تيرنر:

«إن هناك اتجاهاً يرى أن الدين في الشاطئ الجنوبي المسلم من البحر المتوسط صورة معاكسة للدين في الشاطئ الشمالي لأوروبا. ففي الشاطئ الشمالي نجد أن التراث المركزي طبقي، شعائري، ذو نزعة ريفية قوية، وحجر الزاوية في الدين الرسمي هو القداسة. أما التراث الإصلاحي (المنحرف) فهو مساواتي، تقوي، مديني، يستبعد الوساطة الكهنوتية. والشاطئ الجنوبي على عكس هذا النموذج؛ فالتراث القبلي الريفي هو الطبقي الشعائري المنحرف؛ ذلك أن القديس والولي أو الشيخ يشكلان نظيرين. ففي المسيحية: القديسون أرثوذكسيون، فردانيون، جامدون، معترف بهم من قبل السلطات المركزية؛ بينما في الإسلام: الشيوخ مبتدعون، أو قبليون، يعيشون ويعترف بهم محلياً»[1].

لقد كانت هذه الصورة - حتى كما طبقت على المغرب - عرضةً لنقدٍ لاذع من باحثين على صلة بمصادر تاريخية عربية أصيلة (مثل حمودي

(1) B. Turner, Weber and Islam (London: Rutledge and Kegan Paul, 1974), p. 70.

وكورنل)[1]. هذا النوع من النقد مهم، ولكن لا يتسع المقام لعرضه هنا. ومما يستحق النظر أيضاً صلاحية هذا البحث الأنثروبولوجي لكل العالم الإسلامي (أو للمغرب فقط)، ولكن لنركز على قضية مختلفة نظراً إلى المعلومات التاريخية المتوفرة: **(أ) ما هي الأساليب المتعددة الأوجه الموظفة هنا لتمثيل التنويعات التاريخية في البنية السياسية الإسلامية، (ب) وما الأشكال المختلفة للدين الإسلامي المتصلة بهذه التنويعات؟ وما هي أنواع الأسئلة التي نحتاج لتطويرها كأنثروبولوجيين لكي نتابع هذه الأنواع المختلفة من الأسئلة بحيوية؟**

لمقاربة هذه المسألة علينا أن نتفهم النقاط المترابطة التالية:

(1) يجب على الروايات الأنثروبولوجية المتعلقة بالمثقفين الفاعلين أن تحاول ترجمة وتمثيل الخطابات التاريخية لهؤلاء المثقفين على أنها استجابات لخطابات الآخرين بدلاً من محاولة التخطيط والانتزاع التاريخي لأفعالهم.

(2) يجب على التحليلات الأنثروبولوجية للبنية الاجتماعية أن لا تركز على الفاعلين النموذجيين، بل على النماذج المتغيرة للعلاقات والظروف المجتمعية (خصوصاً ما ندعوه الاقتصاديات السياسية).

(3) إن تحليل الاقتصاديات السياسية الشرق أوسطية، وتمثيل الواقع الإسلامي نوعان من الممارسة المتعددة الأوجه، وهما مختلفان جوهرياً، ولا يمكن أن يستبدل أحدهما بالآخر، بالرغم من إمكانية تجسيدهما بصورة معقولة في نفس البحث لأنهما ـ بدقة ـ خطابان.

(4) إنه لمن الخطأ تمثيل نماذج الإسلام على أنها مترابطة مع نماذج البنية الاجتماعية عبر قياس ضمني على البنية الفوقية (الأيديولوجية)، والأساس (الاجتماعي).

---

(1) Abdallah Hammoudi, «Segmentarity, social stratification, political power and Sainthood: reflections on Gellner's theses,» Economy and Society, IX (1980); V.J. Cornell, «The Logic of Analogy and the Role of Sufi Shaykh in Post-Marinid Morocco,» International Journal of Middle East Studies, XV (1983).

(5) يجب أن يدرس الإسلام باعتباره موضوعاً للمعرفة الأنثروبولوجية على أنه تراث متعدد الأوجه، يرتبط بترسيخ الأخلاق في النفوس، وبتلاؤم الناس أو معارضتهم، وبإنتاج معارف مناسبة.

ـ 4 ـ

سيلاحظ أي قارئ متمعن لنصٍّ أنثروبولوجي (كنص غلنر) التمثيل المميز للبنى الاجتماعية والسياسية للمجتمع الكلاسيكي المسلم، كما سيجد أن اندماج الرواة في الصراع المتأجج ذو تأثير قوي؛ حيث تواجه القبائل المتناثرة دولاً ممركزة، ويتلهف البدو المسلحون على المدينة، ويرعد التجار العزّل فَزَعاً من البدو، بينما يتوسط الأولياء بين الجماعات القبلية المتصارعة وبين البدو الأميين وبين الله العلي العظيم. أما البرجوازيون الطهرانيون فيتخذون الدين وسيلة لإضفاء الشرعية على وضعهم الامتيازي، في حين يبحث فقراء المدينة عن دين الإثارة، حينها يوحد المصلحون الدينيون المقاتلين الرعاة ضد السلالة الحاكمة المتهافتة، ويقضى على الحكام الفاسدين عبر عصيان رعاياهم المدنيين واتحادهم مع السلطة الدينية والعسكرية لأعدائهم القبليين.

يميل تمثيل البنية الاجتماعية المنظمة في أدوار مثيرة إلى تنحية مفاهيم أخرى سنتناولها لاحقاً، ولكن ـ مع ذلك ـ فإن أي وصف للفاعلين (الاجتماعيين) النموذجيين يتطلب وصفاً للخطابات التي تحكم سلوكهم؛ إذ فيها يمكن تمثيل هذا السلوك (أو إساءة تمثيله) من قبل هؤلاء الفاعلين، كلٌّ منهم تجاه الآخر. إن أي مسرحية درامية بالمعنى الدقيق تُضمِّن هذه الخطابات فيما يقوله ممثلوها فعلاً، ولكننا لا نرى في رواية غلنر هذه أي وصف للخطابات المحلية. فالفاعلون أو الممثلون ـ عند غلنر ـ لا يتكلمون ولا يفكرون، إنهم يتصرفون فقط. ثم إنه يعزو دوافع السلوك العادي أو الثوري إلى أفعال الزعماء الرئيسيين في المجتمع الكلاسيكي المسلم دون أن يأتي بحجة مناسبة على ذلك.

وتأكيداً للكلام السابق، نلحَظُ في نصه إشارةً إلى شركاء يتكلمون اللغة الأخلاقية ذاتها، ولكن الواضح أن مثل هذه التعابير لديه هي مجرد استعارات ميتة؛ لأن مفهوم غلنر عن اللغة هنا مفهوم مثبط؛ إذ يمكن عزله عن عملية السلطة؛ يقول ـ مثلاً في سياق وصفه لانتشار النخبة «البنية السكونية ضمناً» ـ: «لقد قدم الإسلام لغة شائعة ونوعاً من التلطيف لأمر كان يجري على نحو أكثر صمتاً ووحشية بطريقة ما». بعبارة أخرى، إذا أزلنا اللغة الشائعة للإسلام، فلن يطرأ أي تغيير ذو أهمية؛ فليست اللغة أكثر من أداة ميسرة للسيطرة التي تقع فعلاً.

إن هذه النظرة الأداتية المحضة إلى اللغة غير ملائمة ولا سيما لروايةٍ من النوع الذي يحاول وصف المجتمع المسلم من خلال ما يحرك الفاعلين المعروفين اجتماعياً. فعندما يتناول الأنثروبولوجي خطابات محددة تاريخيّاً بجدية، ولا سيما الطريقة التي تشكل فيها هذه الخطابات الأحداثَ. في هذه الحالة فقط يمكن طرح تساؤلات عن الظروف التي يمكن أن يكون الحكام والرعايا المسلمون قد استجابوا فيها ـ على اختلاف فيما بينهم ـ للسلطة أو للقوة المادية أو للإقناع أو للعادة.

لعله من المفيد أن نتحول إلى غيرتز Geertz الذي يُعد صاحب اهتمام مبدئي بالمعاني كمقابل لانهماك غلنر Gellner بالسببية الاجتماعية، ولكنه عرض رؤيةً عن الإسلام في كتابه «الإسلام قيد المراقبة» لا تختلف كثيراً عن رؤية غلنر بهذا الاعتبار؛ فالإسلام بالنسبة لغيرتز إسلام مسرحي أيضاً، وبالنظر إلى كونه أكثر وعياً بأسلوبه الأدبي الرفيع، فإنه أقام توظيفاً واضحاً لاستعارات مستمدة من المسرح السياسي. ومع أن سياسة الإسلام في المغرب الكلاسيكي وأندونيسيا الكلاسيكية قد شُكّلت مسرحيّاً في الجوهر، فإن تصوير الإسلام ـ بالنسبة لغيرتز وكذا غلنر ـ أنه دراما لتديّن معبر عن السلطة متحصل عن حذف الخطابات المحلية وتحويل مجمل السلوك الإسلامي إلى إيماء مقروء.

- 5 -

إن استخدام روايات عن تعبيرات الفاعلين الدراميين ونواياهم التعبيرية، ليس هو الخيار الوحيد المتوفر للأنثروبولوجيين؛ إذ يمكن أن تُقرأ الحياة الاجتماعية ويُتحدث عنها باستخدام مفاهيم تحليلية، ويعني عدم استخدام هذه المفاهيم إخفاقاً في طرح أسئلة محددة، كما يعني تفسيراً خاطئاً للبنى التاريخية.

إذا فحصنا مفهوم القبيلة - مثلاً - فسنجد أن هذا المفهوم مركزي في الأنثروبولوجيا الإسلامية التي يطرحها نص غلنر، ويَستخدم هذا المفهومَ كثير من كتّاب الشرق الأوسط للإشارة إلى كينونات اجتماعية ذات بنى وأشكال عيش مختلفة، ومعلوم أنه حين لا توجد قضايا نظرية فالخطب هين، ولكن مع عناية المرء بمشكلات مفهومية فمن اللازم فهم المضامين من أجل تحليل الاستخدام المشوش لمصطلح القبيلة. وليست المشكلة الوحيدة في اختلاف التكوين الرسمي لهذه «القبائل»، لكن - بتحديد أكثر - في أن البدو الرعويين ليس لديهم اقتصاد نموذجي (Typical Ideal). إن ترتيباتهم الاقتصادية الاجتماعية المتنوعة لها مستلزمات متنوعة جداً بالنسبة لانخراطهم المحتمل في السياسة والتجارة والحرب. لقد جادل عدة ماركسيين مثل بيري أندرسون من أجل مفهوم الشكل الرعوي للإنتاج، وتبعه براين تيرنر مقترحاً أن هذا المفهوم يجب أن يشكّل جزءًا من الوصف المتعلق بالبنى الاجتماعية الإسلامية لكثرة البدو الرعويين الذين يعيشون في البلدان الشرق أوسطية[1].

إن افتراض كون البدو الرعويين (في الشرق الأوسط الإسلامي) بنية اقتصادية وسياسية نموذجية افتراض مضلّل[2]. ومن العرضي والمورط جداً ذكر

(1) B. Turner, Marx and the End of Orientalism (London: George Allen & Unwin, 1978), p. 52.

(2) T. Asad, The Kababish Arabs: Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe (London: Hurts & Co., 1970); T. Asad, «The Bedouin as a Military Force, The Desert and the Sown, ed. C. Nelson (Berkley: University of California Press, 1973); T. Asad, «Equality in Nomadic Systems?,» Pastoral production and Society, ed. Equipe Ecologie et Anthropologie des Societies Pastorales (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

سبب ذلك الآن. لكنّ إطلالةً موجزةً على القضية ستذكّرنا بمفاهيم البنية الاجتماعية المختلفة جداً عن المفاهيم المنتشرة بين كثير من الأنثروبولوجيين ومؤرخي الإسلام.

ينبغي على أي دراسة للقدرات العسكرية للبدو الرعويين بالمقارنة مع رجال المدينة أن تبدأ من مختلف الظروف الاقتصادية والسياسية النظامية والعرضية، وليس من مجرد كونهم بدواً رعويين؛ فنماذج الحيوانات النادرة، وأشكال الهجرة الفصلية، وأنواع الترتيبات الرعوية، وحقوق المرور إلى المراعي والمشارب، وتوزيع الثروة الحيوانية، ودرجة الاعتماد على عوائد المبيعات، أو على تعهد موارد الرزق المباشر، أو على الهدايا أو الجزية من المسيطرين أو الخاضعين. . هذه، وغيرها: اعتبارات وثيقة الصلة بفهم السؤال الأساسي حول عدد الرجال الذي يمكن أن يُجَهّز للحرب؛ وما مدى سهولة ذلك، وكم طول المدة؟

درست منذ سنوات كثيرة مضت بين السكان الرعويين في صحارى شمال السودان، ورأيت أن إمكانيات تحريك عدد كبير من الرجال المقاتلين قد تغيّرت كثيراً من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، بسبب التزايد الكبير للدواجن الصغيرة والانتقال إلى ترتيبات رعوية أكثر كثافة وتعقيداً، وانخراطاً أوسع في بيع الحيوانات ونموذج مختلف من حقوق الملكية. لا أعني ـ هنا ـ أن هذا التجمّع القبلي نموذج للشرق الأوسط تقريباً؛ إذ ليس هناك قبائل نموذجية. **إن دعواي هي أن ما يستطيع البدو فعله، أو يميلون لفعله، تجاه السكان المستقرين: هو نتاج ظروف تاريخية مختلفة تحدّد اقتصادهم السياسي**، وليس تعبيراً عن دافع جوهري يخص الزعماء القبليين في الدراما الإسلامية الكلاسيكية. بعبارة أخرى، لن تكون القبائل عوامل أكثر مما هي البنى المتنوعة الأخرى أو المجتمعات. إنها بنى تاريخية تتحقّق بها حدود وإمكانيات حياة الناس. هذا لا يعني أن القبائل أقل حقيقة من الأفراد المكونين لها، لكن مفردات الدوافع والسلوك والتعابير لا تلائم التوصيفات التحليلية التي يكون موضوعها الرئيسي هو القبيلة؛ بالرغم

من أن مثل هذه التوصيفات قد يكون متضَمَّناً في روايات عن العملية. ذلك أنه إذا كانت القبائل مكوّنة في الزمان والمكان بصور مختلفة فإن الدوافع وأشكال السلوك واستيراد التعابير سيختلف أيضاً.

إن تمثيلات المجتمع المسلم المبنية من خلال خطوط مسرحية لا تحتوي على مكان للقرويين؛ فالقرويون ـ كالنساء مثلاً ـ لا يصورون على أنهم يفعلون أي شيء. في توصيفات ـ كتوصيفات غلنر ـ ليس لهم أي دور مثير، ولا أي تعبير ديني مميز، على عكس القبائل الرعوية وسكان المدن. وبما أن المرء قد التفت إلى مفاهيم الإنتاج والتبادل، فبإمكانه تكوين رواية مختلفة جداً. ينتج الزراع (ذكوراً وإناثاً) محاصيل (كما يفعل الرعاةُ من كلا الجنسين عندما يربون حيوانات) يبيعونها أو يقدمونها للإيجار أو الضرائب. إن القرويين ـ حتى في الشرق الأوسط التاريخي ـ يقومون بدور حاسم في العلاقة مع التشكيلات الاجتماعية لذلك الإقليم، لكن ذلك الدور يجب أن يكون محدداً في مصطلحات اقتصادية وسياسية لا في مصطلحات درامية.

لقد أحدث قطاع الزراعة القروسطي تغيّرات مهمة كانت لها نتائج كبيرة على تنمية السكان المدنيين وعلى اقتصاد المال والتجارة المحلية والقارية[1]. والفكرة ذاتها تصلح على المرحلة المتأخرة قبل الحديثة، بالرغم من أن التواريخ الاقتصادية تتحدّث عن تغيّرات لجهة الانخفاض، أكثر منها لجهة النمو. إنه ليس على المرء أن يكون محللاً اقتصادياً حتى يعترف بأن مثل هذه التغيرات لها مضامين عميقة في مسائل السيطرة والاستغلال.

هذه المقاربة في الكتابة عن المجتمع الشرق أوسطي، تعير انتباهاً خاصاً إلى الوظيفة المستمرة للقيود الاجتماعية والسلطة الاجتماعية، كما تذكرنا ـ باستمرار ـ بأن المجتمعات التاريخية الشرق أوسطية لم تكن قط ذات اعتماد ذاتي، ولا منعزلة عن العلاقات الخارجية، وبذلك فهي ليست ثابتة حتى قبل

---

(1) A.M. Watson, Agricultural Innovation in the Early Islamic World (Cambridge University Press, 1983).

انخراطها في العالم الجديد. على خلاف أولئك الرواة الذين يضعوننا أمام رواية ثابتة لأشخاص دراميين إسلاميين يمثلون قصة محددة مسبقاً، بإمكاننا أن نبحث عن ارتباطات وتغيّرات واختلافات فيما وراء المرحلة الثابتة للمسرح الإسلامي؛ فما سنكتب عنه ليس هو البنية الاجتماعية الإسلامية الحقيقية، بل التشكيلات التاريخية في الشرق الأوسط التي لم تندمج عناصرها بشكل كامل قط، كما لم تكن مقتصرة على الحدود الجغرافية «للشرق الأوسط»[1].

كثيراً ما ننسى أن «عالم الإسلام» مفهوم صِيغَ لتنظيم الروايات التاريخية، وليس عاملاً تجميعياً قائماً بذاته. هذا إذا لم نقل إن الروايات التاريخية ليس لها أي أثر اجتماعي. ولكن تكامل عالم الإسلام تمثيل إيديولوجي شامل، لذا كتب غيرتز: «إن ما هو صحيح بالنسبة للحضارة صحيح أيضاً بالنسبة للإنسان، وهكذا ـ مهما تغيّرت الحضارات في المستقبل ـ فإن الأبعاد الأساسية لشخصيتها، وبنية الإمكانات التي ستتحرك ضمنها دائماً بمعنى ما: قد شُكِّلت في الفترة المبدعة، عندما كانت في بداية تكونها»[2].

إن حتمية الشخصية التي فرضها أنثروبولوجيون مثل غيرتز ناتجة عن كتابة مختصة ـ محترفة ـ وليست نتاج لاوعي يطرح نفسه كإسلام لكي يقرأه الباحث الغربي.

---

(1) لقد أثرت الشبكات المتغيرة للتجارة الدولية التي ربطت دار الإسلام بأوروبا وأفريقيا وآسيا، وتأثرت بنماذج الإنتاج والاستهلاك التي فيها. (أنظر: M. Lombard, Islam dans sa premiere grandeur: VIIIe-XIe siecle [Paris: Flammarion, 1971]) حتى أن الأمراض المعدية بنتائجها الاجتماعية والاقتصادية المدمرة ربطت الوحدات السياسية الشرق أوسطية بالأجزاء الأخرى من العالم (أنظر: M.W. Dols, The Black Death in the Middle East [Princeton: Princeton University Press, 1977], pp. 36-37. لن يكون من الضروري الإشارة إلى حقيقة تاريخية معروفة جداً، وإن لم تكن شائعة لدى الباحثين البارزين، وهي أن الإسلام بنية اجتماعية متوازنة آلياً، تعكس حركية السبب والنتيجة الخاصة بها، كما تملك مصيرها الخاص المستقل.

(2) C. Geertz, Islam Observed (New Haven: Yale University Press, 1968), p. 11.

ـ 6 ـ

تصف أنثروبولوجيا الإسلام ـ كونها انتقدت هنا ـ البنية الاجتماعية الكلاسيكية المكوّنة أساساً من رجال القبائل وسكان المدن، المعبِّرين الطبيعيين عن شكلي الدين الرئيسين: الدين القبلي العادي القائم على الأولياء والمقامات، والدين المسيطر في الحواضر القائم على «القرآن الكريم». يقوم طرحي هنا على أن الأنثروبولوجي إذا سعى لفهم الدين عبر وضعه مفهومياً في سياقه الاجتماعي، فالطريقة التي يوصف بها ذلك السياق الاجتماعي يجب أن تؤثّر على فهم الدين. فإذا رفض المرء مخطط البنية الثنائية الثابتة للإسلام الذي طوره بعض الأنثروبولوجيين، وإذا قرر المرء أن يكتب حول البنى الاجتماعية للمجتمعات الإسلامية بمفهوم الأماكن والأزمان المتشابكة، بهذا يصبح الشرق الأوسط محوراً لنقاط تقارب (ومن ثمَّ تواريخ ممكنة كثيرة)، عندئذ ستبدو النمذجة الثنائية أقل إقناعاً.

بالإضافة إلى النموذجين الرئيسين للدين المطروحين في هذا النوع الذي تحدّثنا عنه من أنثروبولوجيا الإسلام، هناك أشكال صغرى محددة. والأمر كذلك في وصف غلنر، وفي كثير غيره. لذلك هناك إسلام ثوري مقابل لإسلام القبائل العادي، يظهر ذاك دورياً ويُنعش الإيديولوجيا التَّقَوية للمدن، كما يوجد دين صوفي خرافي للفقراء المدنيين، يقصيهم ـ كأفيون للجماهير ـ عن العمل السياسي الفعال، وحتى عن تأثير الحداثة عندما يصبح دين الجماهير المدينية ثورياً.

من الغريب أن هذين الشكلين الصغيرين من الإسلام يمثلان ـ في نص غلنر ـ علامتين ـ إحداهما إيجابية، والأخرى سلبية ـ على عهدين عظيمين للإسلام في تعاقبه الكلاسيكي ضمن بنية ثابتة، والتطورات المتمردة، والحركات الشعبية في العالم الحديث. لذا فإن هذا الامتياز الجلي لفكرة إمكانية وجود أكثر من نموذجين للإسلام هو وسيلة أدبية لتحديد أفكار المجتمع المسلم «التقليدي» و«الحديث» في نفس الوقت.

لن يعتمد تمثيل الأنثروبولوجيين للإسلام الآن على الطريقة التي تُحدَّد

بها البنى الاجتماعية مفهومياً فقط، لكن على الطريقة التي يعرِّف بها الدين نفسه. يعلم أي مطلع على ما يدعى سسيولوجيا الدين الصعوبات الناتجة عن إنتاج مفهوم للدين يناسب ثقافات متعددة. هذه النقطة مهمة؛ لأن مفهوم الشخص عن الدين يحدد أنواع الأسئلة التي يعتقد قابليتها للطرح وأحقيتها في التساؤل، ولكن قلةً من أنثروبولوجيي الإسلام تعير هذه القضية عناية جادة؛ فهم على العكس، غالباً ما يعتمدون على أفكار سسيولوجيين كبار (كماركس، وفيبر، ودوركهايم) بصورة مشوشة، وذلك ليصفوا أشكال الإسلام، ولكن النتيجة ليست دائماً متسقة.

إن نص غلنر من هذا المنظور موضح لذلك؛ فنماذج الإسلام التي عرضت على أنها خاصية للمجتمع التقليدي المسلم في صورة غلنر مبنية على ثلاثة مفاهيم مختلفة للدين «فالدين القبلي العادي» دين الدراويش أو المرابطة، دين دوركهايمي بوضوح. فهو يهتم ـ كما قيل ـ بعلامات الزمان والمكان الاجتماعية، وبالاحتفالات الفصلية المشكِّلة لحدود الجماعة. والمقدس يجعل هذه الاحتفالات ممتعة مرئية جلية وموثوقة. إن مفهوم الدين هنا يستلزم مراجعة للطقوس الجمعية لتُقرأ على أنها تمثيل للمقدس الذي يشكل أيضاً عند دوركهايم التمثيل الرمزي للبنى الاجتماعية والكونية[1].

أما المفهوم الذي وضع لوصف دين الفقراء المدنيين فهو مختلف قليلاً،

---

(1) إن رجوع غلنر إلى وجهة النظر الدوركهايمية غير متسق كما ينبغي، لذا نقرأ في موضع من كتابه أن «إيمان رجل القبيلة يحتاج إلى وساطة شخصية مقدسة خاصة جدّاً ومتميزة، لا إلى أن يكون مساواتيّاً، إنه يحتاج إلى أن يكون مسلياً واحتفاليّاً أكثر منه تَقَويّاً وعالميّاً، إنه يتطلب تراتباً وتجسيداً في الأشخاص، وليس في النصوص» (ص 41 مع التأكيد)، ولكن في عشرات الصفحات لاحقاً عندما يقدم غلنر فكرة دين القبيلة «الثوري»، فإن كل هذه الحاجات ينبغي إخفاؤها؛ يقول: «إن هناك حقيقة بسيطة، لكنها حاسمة، حول سيكولوجيا رجال القبيلة المسلمين، وهي أن دينهم العادي بالنسبة لهم مجرد مرجع أخير، فهو مليء بالاستعارات المجازية، وبإدراك أن المعايير الحقيقية تقع في مكان آخر» (ص 52 مع التأكيد).

إنه مشتق بجلاء من الكتابات المبكرة لماركس عن الدين باعتباره وعياً كاذباً، «المدينة لها فقراؤها»، يقول غلنر: «إنهم منتزعون، متقلقلون، معزولون... ما يحتاجونه من الدين هو التعزية أو الهروب؛ رغبتهم هي بالوجد (الجذب الصوفي) والمتعة والاستغراق في الظرف الديني الذي يكون أيضاً منسياً»[1]. إذا نظر المرء إلى هذا البناء بعناية، فسيجد أن ما يدعى الدين هنا هو الاستجابة النفسية للخبرة العاطفية؛ فما أشير إليه في وصف الإسلام القبلي كان أثراً عاطفياً، ولكنه هنا سبب عاطفي. ففي مسألة واحدة يُخبَر القارئ عن طقوس جمعية ومعانيها، حول مختصين شعائريين وأدوارهم؛ بينما يُوجَّه من ناحية أخرى نحو الألم الخاص والرغبة غير المشبعة.

وبالانتقال إلى دين البرجوازية نواجه أفكاراً منظمة أخرى: «تفضل البرجوازية المدينية الراقية إشباعاً هادئاً للتقوى المثقفة بعيداً عن الولع بالاحتفالات العامة. وهذا ما يتسق مع شرفها ومهنتها التجارية، ويؤكد رفعتها وتميزها عن الريفيين والدهماء المدنيين معاً. باختصار، الحياة المدينية تقدم أرضية قوية للتَّقَوية الموحِّدة النصية. ويعبر الإسلام عن حالة العقل هذه أفضل

(1) أنظر مثلاً: J. Abu Lughod, «Varieties of Urban Experience, «Middle Eastern Cities, ed. I. Lapidus [Berekley and Los Angelos: California University Press, 1969)]
مثل هذه العبارات قد تكون أكثر إقناعاً ـ ولكنها ليست صحيحة كليّاً ـ إذا طبقت على وضع المهاجرين القرويين الفقراء في العاصمة الحديثة. إن تصوير الأطوار الأولى للمدن الإسلامية القروسطية بتنظيماتها السكنية ونقابات العمال والصناع والتجار والطرق الصوفية.. إلخ على أنها منتزعة الجذور، متقلقلة، معزولة: تصويرٌ موهم قليلاً؛ ما لم يؤخذ في الحسبان حدوث اضطرابات الخبز في فترات الشظف الاقتصادي كعلامة على القلق الذهني بين الفقراء. وعندما يشير غلنر إلى الجماهير المدينية في مدن القرن العشرين يعزو نزعة كلية إلى المهاجرين المستأصلين «حيث يفقد شكل الدين القبلي جزءاً كبيراً من وظيفته، بينما يكتسب الدين المديني سلطة ومكانة عبر تطلع الريفيين المهاجرين إلى اكتساب الاحترام» (ص 58 مع التأكيد) إذن لم يعد يُعزى دين الفقراء المدينيين إلى رغبة في النسيان، ولكن إلى رغبة في تحقيق الاحترام.

من الأديان الأخرى»[1].

إن أصداء الأخلاق البروتستانتية الفيبرية ليست عرضية؛ فسلطانها ظهر أكثر من مرة. في هذا الوصف يمنح المسلم البرجوازي شكلاً أخلاقياً أو لنقل: جمالياً؛ فخاصيته المميزة هي معرفة القراءة والكتابة؛ مما يتيح له اتصالاً مباشراً بالنصوص المؤسِّسة والفقه. بهذا الاعتبار الأخير يحاولون إثبات كونه منخرطاً في مشروع أخلاقي ثقافي. فالدين هنا ليس طقوساً جمعية ولا رغبة غير مشبعة، ولا تماسكاً اجتماعياً، ولا انعزالية. الدين هنا حفاظ مقدس على السلطة العامة العقلانية، لأنها ـ من جهة ـ في كتاب، ومن جهة أخرى، لأنها مرتبطة بنشاطات مفيدة اجتماعياً؛ إذ تخدم الدولة وتنخرط في التجارة.

هذه الطرق المختلفة للحديث عن الدين القبلي والمديني ليست مجرد مظاهر لشيء واحد. إنها بناءات نصية مختلفة، تسعى لتمثيل أمور مختلفة، وتضع افتراضات مختلفة حول الواقع الاجتماعي وأصول الحاجات وحول المعاني العقلانية والثقافية، لهذا السبب ليست مجرد تمثيلات مختلفة. إنها بناءات غير منسجمة، والرجوع إليها ليست مقارنة للشيء بشبهه.

إن الصعوبة الأساسية في مثل هذه البناءات ليس في عدم اتساقها، بل

---

(1) لم يكن من الممكن وصف معظم المسلمين ـ في أغلب تاريخهم ـ بالورعين النصيين، كما يعترف غلنر نفسه؛ بالرغم من أن الإسلام ـ كما يدّعي ـ يعبر عن حالة نصية لا تتوفر في غيره من الأديان. ويكتنف الغموض هذه النقطة؛ إذ يتضح أن غلنر يطابق النزعة الجوهرية للإسلام مع ما يعدّه أنموذج حياة البرجوازيين المدنيين الراقين. قد تغري هذه المساواة بعض المسلمين، ولكن القارئ النبيه سيتساءل: بأي معنى تكون هذه الفئة الاجتماعية ورعة بالطبيعة، وبأي معنى هم أورع من وَرِعي القرن السابع عشر في إنكلترا وأمريكا؟ هل هو النفور الطبيعي من الاحتفالات الشعبية؟ «سيعرف أي إنسان عاش في المجتمع المسلم، أو قرأ وصفاً تاريخيّاً له أن طقوس الإذن أكثر انتشاراً بين البرجوازيين المدنيين» منه في الطبقات المدنية الاجتماعية الدنيا. إن النصية قائمة على التعليم، لكن تعليم التجار مختلف جدّاً عن تعليم رجال الدين المختصين؛ بالإضافة إلى كل ذلك، فإن تراث التفسير القرآني الذي طوره رجال الدين المسلمين أكثر غنى وتنوعاً مما يدل عليه المصطلح الشمولي «النصي».

في اعتماد هذا النوع من أنثروبولوجيا الإسلام (أريد أن أؤكد هنا على أن انتقائية غلنر نموذج لكثير من الكتاب الاجتماعيين في الإسلام) على تعارضات وترادفات مفهومية خاطئة، تقود الكتّاب غالباً إلى خلق تأكيدات واهية الأساس حول الدوافع والمعاني والآثار المرتبطة بالدين. والأمر الأكثر أهمية هو أنها تجعل من الصعب خلق أسئلة أقل تحيّزاً وأكثر نفعاً من التي سعى كثير من دارسي الإسلام المعاصر (الإسلام المحافظ والراديكالي) للإجابة عنها. والجدال القديم حول الشخصية الشمولية للإسلام الأرثوذكسي مثال موضح لذلك. فقد طرح غلنر ـ مثل برنارد لويس وكثيرين غيره ـ أن الإسلام النصي له صلة اختيارية بالماركسية[1]، بسبب الدافع الداخلي نحو تنفيذ النظام الإلهي المحدّد بدقة على الأرض من ناحية، ومن ناحية أخرى بسبب شمولية كلا الإيديولوجيتين التي تحول دون السياسة المؤسساتية.

إذا تجاوزنا السؤال المادي عن حجم الحركات الماركسية بين السكان المسلمين في القرن العشرين[2]، فإن علينا القول: إن فكرة الإسلام

---

(1) عند إعادة النظر في فكرة «وجه الشبه» بين الإسلام والماركسية يظهر أن غلنر لا يعلم أن ابن خلدون ـ المنظر الإسلامي الكلاسيكي الوحيد الذي عالج، بالتفصيل، الارتباطات بين السلطة السياسية والاقتصادية ـ قد حذر ـ بوضوح ـ من تحكم الحكومة بالتجار والإنتاج «أنظر المقدمة: (London: Routledge and Kegan Paul, 1967), pp. 232-234». وبما أن فكرة تحكم الحكومة بالاقتصاد ليست جزءاً من النظرية الإسلامية الكلاسيكية، في حين أنها مركزية بالنسبة للماركسية الكلاسيكية فهناك إذن تعارض.

(2) إذا استبعدنا الأحزاب الشيوعية المهمة في العراق والسودان (التي لم يكن لأي منها أتباع كثر) لم يكن للماركسية أي جذور حقيقية بين الشعوب المسلمة المعاصرة. وإن دولاً مثل اليمن الديمقراطية الشعبية استثناء يؤكد القاعدة «أنظر أيضاً: A.A. Bennigsen and S.E. Wimbush, Muslim National Communism in the Soviet Union [Chicago University Press, 1979] فقد ارتبطت الإيديولوجيا الماركسية ببعض المفكرين المتغربين وبعض الدول السلطوية، ولم ترتبط قط بالعلماء أو البرجوازية المدنية الراقية الذين كان من المفترض ـ حسب رأي غلنر ـ أن تكون الحوامل التاريخية للإسلام النصي التوحيدي التقوي. لقد أدت محاولته الخاطئة لربط هذا النوع الأخير للإسلام بالماركسية أو =

التوتاليتاري (الشمولي) تقوم على نظرة خاطئة للفعالية الاجتماعية للإيديولوجيات. إن تفكيرنا الحالي يظهر أن المجال الحيوي للشريعة ليس هو المهم هنا؛ بل المدى الذي تشكل فيه الممارسات الاجتماعية وتنظمها. ومن الواضح أنه لم يوجد مجتمع مسلم حكم فيه القانون الديني للإسلام أكثر من جزء من الحياة الاجتماعية. فإذا قابلنا هذه الحقيقة بالطابع المنظم جداً للحياة الاجتماعية في الدول الحديثة، أمكن لنا أن نعرف السبب مباشرة؛ فالتنظيمات الإدارية والشرعية لمثل هذه الدول العلمانية أكثر انتشاراً وفعالية في التحكم بتفاصيل حيوات الناس من أي شيء مرّ في التاريخ الإسلامي. لا يتجلّى الاختلاف بالطبع في التحديدات النصية لما يدعى ـ بصورة غامضة ـ المخطط الاجتماعي؛ بل في وصول السلطات المؤسساتية التي تؤلف وتفصل وتحكم امتدادات واسعة في الحياة الاجتماعية وفقاً للقواعد النظامية للمجتمعات الصناعية الحديثة، رأسمالية كانت أم شيوعية[1].

في عام 1972 كتب نيكي كيدي: «لحسن الحظ يبدو أن البحث الغربي قد خرج من الفترة التي كتب فيها كثيرون أن الإسلام والماركسية متشابهان جداً، ومن وجوه شتى؛ بحيث يقود الواحد منهما إلى

= الاشتراكية أو الراديكالية الاجتماعية (إذا استخدمنا المصطلحات عشوائياً) إلى طرح فكرة غير معقولة، مفادها أن التشدد النصي والأصولية مصممة لتحقيق الحداثة في العالم الإسلامي.

(1) لم يستطع أحد أن يستحضر سلطات الدولة الحديثة بالبراعة التي قام بها روبرت موسل في مقطع بارز من روايته، يقول فيه: «إن الحقيقة هي أن العيش الدائم في دولة منظمة بإتقان، ذو شكل طبقي جلي؛ إذ لا يمكن للمرء أن يطأ الشارع أو يشرب كأس ماء أو يصعد إلى حافلة دون الاصطدام بالأسس المتوازنة لهيكل القوانين والعلاقات الهائلة، أو تطبيقها أو تركها تحفظ للإنسان وجوده في سكون وطمأنينة. نادراً ما يعرف الإنسان أياً من هذه الأسس التي تمتد بعمق في الأعمال الباطنة، وإن تكن مفقودة في شبكة القانون الكلي، الذي لا يمكن لكائن حي الانعتاق منه؛ فإن الإنسان ينكر وجود هذه «الأسس» كما ينكر الرجل العامي وجود الهواء مؤكداً أنه مجرد فراغ».
The Man Without Qualities, Vol. I (London: Secker & Warburg, 1954), p. 182.

الآخر»[1]. لعل هذه الفترة من «البراءة البحثية» الغربية ليست بعيدة عنا كلياً، ولكن سيتلاشى مغزى هذا المثال إذا نُظر إليه على أنه محاولة أخرى للدفاع عن الإسلام ضد دعوى أن له صلة قربى بالنظام الشمولي. لقد جوبهت مثل هذه الفكرة في الماضي، ولكن حتى إن لم يستطع النقد العقلاني حماية الفكرة من التكرار، فالمسألة ـ بحد ذاتها ـ ذات أهمية نظرية ضعيفة.. فالمهم بدلاً هو التأكيد على ضرورة الدراسة الممحصة للممارسات الاجتماعية القائمة (دينية كانت أم غير دينية)؛ لكي نفهم الظروف الاجتماعية التي تحدد النشاط السياسي المحافظ أو الراديكالي في العالم الإسلامي المعاصر، وهذا ما ستتحول إليه الآن.

إن فكرتي العامة المطروحة ـ حتى الآن ـ هي أنه لا يمكن تأسيس أنثروبولوجيا إسلام منسجمة إذا قامت على فكرة المخطط الاجتماعي النهائي، أو على فكرة الشمولية الاجتماعية المتكاملة التي تتفاعل ضمنها البنية الاجتماعية والإيديولوجيا الدينية، وهذا لا يعني عدم إمكانية وجود موضوع منسجم لأنثروبولوجيا الإسلام، كما لا يعني أن كل شيء يعتقده المسلم أو يفعله يمكن عَدّه ـ من قبل الأنثروبولوجي ـ جزءًا من الإسلام. لقد وسَّعَت أكثر أنثروبولوجيات الإسلام مجالها بصورة كبيرة ـ والأنثروبولوجيات المتجهة نحو مبدأ جوهري أو تلك التي توظف مبدأ اسمياً في ذلك سواء ـ فعلى من يكتب أنثروبولوجيا الإسلام أن يبدأ ـ كما يفعل المسلمون ـ من مفهوم التراث المتنوع الذي يتضمن نصوص القرآن والسنة الأساسية، ويربط نفسه بها. الإسلام ليس بنية اجتماعية متميزة، ولا مجموعة متجانسة من المعتقدات والفنون والعادات والأخلاق، إنه تراث.

طرح إيكلمان، في مقالته المفيدة «دراسة الإسلام في السياقات الاجتماعية»، وجود حاجة نظرية رئيسية لاتخاذ موقع وسط بين دراسة إسلام

(1) N. Keddie, Scholars, Saints, and Sufis (Berkeley and Los Angeles: Secker & Warurg, 1954), p. 182.

القرية ودراسة الإسلام العالمي[1]. قد يكون هذا صحيحاً، لكن الحاجة النظرية الأكثر إلحاحاً لأنثروبولوجيا الإسلام ليست إيجاد المجال الصحيح، بل تشكيل المفاهيم الصحيحة، و«التراث المتنوع» هو مفهوم من ذلك النوع.

ما التراث؟[2]

يتألف التراث أساساً من خطابات تسعى لتعليم المتدربين الشكل والهدف الصحيحين لممارسة مفترضة، لها تاريخ؛ لأنها مستقرة. هذه الخطابات ترتبط مفهومياً بماضٍ (حين أُسِّست الممارسة والشكل الذي منه تنقل فكرتها وأداءها المناسب)، ومستقبل (كيف يمكن المحافظة على فكرة تلك الممارسة على المدى القصير أو الطويل، ولماذا يجب أن تكون الممارسة مقيدة أو مهجورة)، من خلال حاضرٍ (كيف تُربط هذه الممارسة بالممارسات الأخرى، وبالمؤسسات والظروف الاجتماعية).

إن التراث الإسلامي (المتنوع) هو ـ ببساطة ـ تراث الخطاب المسلم الذي يوجه نفسه نحو مفاهيم الماضي والمستقبل الإسلاميين بخصوص ممارسة إسلامية معينة في الحاضر. ليس كل ما يقوله المسلمون أو يفعلونه ينتمي إلى التراث الإسلامي المتنوع. وليس التراث الإسلامي ـ بهذا المعنى ـ محاكاةً لما جرى في الماضي بالضرورة. وإذا تراءى للأنثروبولوجي أن الممارسات التقليدية محض محاكاةٍ لما مضى قبلُ، فإن جوهر التراث هو في معرفة الملتزمين للأداء السليم، ولكيفية ارتباط الماضي بالممارسات الحالية، وليس في التكرار الواضح لشكل قديم.

إنني لا أتفق مع الأنثروبولوجيين الغربيين والمفكرين المسلمين المتغربين الذين يرون في «التراث» أسطورة الحاضر، وردّ فعلٍ لقوى

---

(1) D.F. Eickelman, «The Study of Islam in Local Contexts,» Contributions to Asian Studies XVII (1984).

(2) بالإجمال مفهوم التراث الذي أدين به إلى الكتابات الحاذقة لـ Alisadair MacIntyre خصوصاً كتابه الرائع: بعد الفضيلة (London: Duckworth, 1981).

التحديث، كما يعتقدون أن التراث - في هذا العصر - في العالم المسلم ليس إلاّ سلاحاً، حيلةً، دفاعاً، صُمّم ليواجه العالم المتربص[1]، وأنه مجرد ذريعةٍ قديمةٍ للأفكار الجديدة والأساليب المستوردة من السلوك[2]. إن إدّعاء قِدَم الأفكار والترتيبات الاجتماعية المعاصرة، وهي بخلاف ذلك، ليس أجدى من ادّعاء أن الأمور الجديدة قد سُبقت عندما لا تكون فعلاً قد سُبقت. إن الاعتماد على الذات وعلى الآخرين في تحديد علاقة الحاضر بالماضي أمر تافه في المجتمعات الحديثة، كما هو أيضاً في المجتمعات النموذجية التي يدرسها الأنثروبولوجي. الفكرة المهمة هي أن كل الممارسات المؤسَّسة محكومة بمفهومٍ للماضي.

إن البداية النظرية المناسبة، بالنسبة لأنثروبولوجيي الإسلام، هي ممارسة مؤسّسة (ضمن سياق خاص وتاريخ خاص) يُعامل فيها المسلمون على أنهم مسلمون، وليس من اختلاف جوهري في هذه النقطة بين الإسلام الكلاسيكي والحديث، وهذا لغايات تحليلية. إن الخطابات التعليمية التي يُحدد فيها الأداء الصحيح للممارسة: هي خطابات جوهرية في كل الممارسات الإسلامية، لذا فإن في ادعاء بعض السسيولوجيين[3] أن الاستقامة الأرثوذكسية

---

(1) هكذا يقول جلسنان: «لقد استدعي التراث بطرق مختلفة في ظروف الأزمات المعاصرة؛ فهو حقيقة مصطلح متنوع جداً، ومتحول من حيث المضمون. إنه مصطلح متغير بالرغم من أن كل الذين يستخدمونه إنما يفعلون ذلك للإشارة إلى حقائق ومبادئ ثابتة جوهرياً. لقد تولد عن اسم التراث تراثات كثيرة متعارضة فيما بينها. لقد أصبح التراث سلاحاً يستخدم ضد الأعداء الداخليين والخارجيين أو ملاذاً أو حيلة أو جزءًا مؤهلاً للهيمنة والسيطرة على الآخرين (Recognizing Islam, p. 15).

(2) أو كما طرحه في أزمة المثقفين العرب (Berkeley and Los Angeles: California University Press, 1976, p. 35) قد يقول أحدهم: إن التراث يوجد فقط عندما يقبل بالتجديد كستارة تخفي عداء للماضي.

(3) انظر مثلاً: Eickelman, The Middle East, Chapter 9. وفي مقالة قصيرة كتبت منذ قرن من الزمن «السياسة والدين في الإصلاح الإسلامي» (Review of Middle East Studies, no. 2, London: Ithaca Press, 1976) أكدت بأن الأرثوذكسية دائماً منتج لشبكة سلطة.

الشعائرية، لا النصية، هي الأصل في الإسلام: كثيراً من التضليل؛ والسبب في ذلك أن مثل هذا المحتوى يتجاهل مركزية فكرة «النموذج الصحيح» الذي ينبغي أن تتطابق معه الممارسة المؤسسة بما فيها الممارسة الطقسية، ذلك النموذج المنقول في أشكال سلطوية في التراث الإسلامي كما في غيره. ولا أشير هنا ـ أصلاً ـ إلى الخطابات المبرمجة للحركات الإسلامية الحداثية والأصولية، ولكن إلى الممارسات المؤسسة للمسلمين الأميين.

تكون الممارسة إسلامية؛ لأنها محكومة بتقاليد الإسلام المتنوعة، ومعلومة من المسلمين[1]، سواء عن طريق الخطيب أو العالم أو الشيخ الصوفي أو الأب الأمي (مما يستحق الذكر هنا أن المذهب يعني في جذره اللغوي التعليم، وأن المذهب الأرثوذكسي يدل على العملية الصحيحة للتعليم بالإضافة إلى الوضع الصحيح لما يجب تعلمه)[2].

إن الأرثوذكسية أمر حاسم في كل التراث الإسلامي، لكن المعنى الذي استخدم به هذا المصطلح ينبغي أن يميز عن المعنى المُعطى له من قبل المستشرقين والأنثروبولوجيين. إنه يخفى على أنثروبولوجيين ـ مثل الزين الذي أنكر أي معنى خاص للأرثوذكسية، ومثل غلنر الذي اعتبرها مجموعة من المذاهب في قلب الإسلام ـ يخفى عليهم شيء أساسي؛ هو أن **الأرثوذكسية ليست الكيان المجرد للرأي، بل هي علاقة مميزة؛ إنها علاقة سلطة**. إذا ملك المسلمون سلطة تنظيم الممارسات الصحيحة أو طلبها أو ضبطها، وشجب

---

(1) لقد علم أنثروبولوجيو الإسلام ـ عرضاً ـ بوجود شيء آخر لدى ابن خلدون غير السسيولوجيا السياسية، وهو طرحه للمفهوم الأرسطي للملكة، المفهوم المتصل بفهم ما أسميته التقاليد الإسلامية. وفي مقالة حديثة بعنوان: «Knowledge, Virtue, and Action: The Classical Muslim Conception of Adab and the Nature of Religious Fullfilment in Islam»، قدم لابيدوس تحليلاً مختصراً مفيداً لمفهوم ابن خلدون عن الملكة (in B.D. N. Metcalf [ed.], Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam [Berkley and Los Angles: California University Press, 1984], pp. 52-56].

(2) Cf. Doctrine in New Catholic Encyclopedia, Vol. IV (New York: McGraw Hill, 1967).

الممارسات غير الصحيحة أو إقصائها أو إضعافها أو استبدالها، فثَمَّ حقل الأرثوذكسية. إن محل اهتمام أنثروبولوجيا الإسلام هو الطريقة التي تتبعها هذه السلطات، والظروف (اجتماعية، اقتصادية، سياسية) التي تجعلها ممكنة، والمقاومات التي تواجهها (من المسلمين وغير المسلمين) بغض النظر عما إذا كان موضع بحثها المباشر هو في المدينة أو القرية، في الحاضر أو في الماضي، فالجدال والصراع حول شكل الممارسات ودلالتها جزء طبيعي في أي تراث إسلامي.

لقد همّش المستشرقون والأنثروبولوجيون - في تمثيلهم للتراث الإسلامي - الجدال والتفكير المحيط بالممارسات التقليدية؛ فهم يُصَورون الجدل - عموماً - دليلاً على أن «التراث في أزمة» مفترضين أن التراث العادي (ما يدعوه عبد الله العروي التراث كبنية)، ويميزه عن «التراث كإيديولوجيا»)[1] يستبعد التفكير، ويتطلب امتثالاً غير عقلاني. ولكن هذه التعارضات والتسويات هي - بذاتها - من عمل النزعة التاريخية، كما يتضح في المعارضة الإيديولوجية لإدموند بروك بين التراث والعقل[2]، المعارضة التي شرحها منظرون محافظون تبعوه ودخلوا في سسيولوجيا فيبر.

لقد كان التفكير والجدل أمرين ضروريين في الممارسة التراثية، وذلك أنه كلما كان من الواجب تعليم الناس تلك الممارسة وأداءها المناسب، كلما حدث في التعليم شك أو خلط أو نقص في الفهم. ولأننا ننظر إلى الجدل على أنه ممارسة شكلية ومعارضة وهجوم عنيف، نفترض أنْ لا مكان له في الممارسة التراثية[3]. كما أن الرغبة في دعوة الآخر كي يؤدي - باختياره -

---

(1) Laroui, op. cit., p. 33.

(2) See A. MacIntyre, «Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science,» Paradigmes and Revolution, ed. G. Gutting (Votre Dame: Notre Dame University Press, 1980), pp. 64-65.

(3) See J. Dixon and L. Satratta, Argument and the Teaching of English: A Critical Analysis, Writers Writing, ed. A. Wilkinson (Milton Keynes: Open University Publications, 1986).

ممارسة تقليدية ما، كمميز عن محاولة تفتيت الموقف الفكري للخصم، هو جزء ضروري من التراث الإسلامي المتنوع كما هو جزء من غيره. إذا كانت الحجج والبراهين جزءًا جوهرياً في الممارسة التراثية، وليست تعبيراً عن وقوع التراث في أزمة، فمهمة الأنثروبولوجي الأولى هي تحليل، ووصف أنواع التفكير وأسباب الجدل التي تبطن الممارسات التراثية الإسلامية. وهنا يمكن للمحلل أن يكتشف النمط المركزي للسلطة وللمقاومة التي تواجهها، لأن عملية الجدل واستخدام العقل تفترض مسبقاً، وتستجيب لحقيقة المقاومة في الوقت نفسه؛ حيث إن السلطة والمقاومة أمر جوهري في تطوير وتدريب أي ممارسة تراثية.

إن النتيجة النظرية لهذا هو أن التقاليد يجب اعتبارها متجانسة من حيث الجوهر، وليس التنوع والاختلاف - بالضرورة - إشارة إلى غياب التراث الإسلامي؛ فتنوع الممارسات الإسلامية التراثية في أزمان وأماكن وشعوب مختلفة يدل على الأفكار الإسلامية المختلفة التي تستطيع الظروف الاجتماعية والتاريخية أن تساندها، أو لا تستطيع. إن فكرة تجانس التقاليد جوهرياً ذات إغراء فكري قوي[1]، ولكنها غير صحيحة؛ لأن التجانس الواسع الانتشار ليس وظيفة التراث بل وظيفة التطوير والتحكم بتقنيات التواصل التي أصبحت جزءًا من المجتمعات الصناعية الحديثة[2].

وبالرغم من عدم تجانس التقاليد الإسلامية، فإنها توحي بالانسجام، كما

---

(1) لقد اقتطف المؤرخ المشهور بيتر براون في مقالته المعنونة بـ «العصور المتأخرة في الإسلام: توازنات وتعارضات» كلاماً لهنري مارو بموافقته: «إن الإنسانية الكلاسيكية قامت على التراث أي المنقول بالتلقي والتسليم به. . . وهذا يعني أن بين عقول الجيل الواحد والفترة التاريخية الواحدة تجانساً أساسيّاً يجعل التواصل والمشاركة الأصيلة أسهل». إن المفهوم المألوف الذي وظفه براون لدرس التراث الإسلامي هو المفهوم الذي يجب على الأنثروبولوجيين أن يستبعدوه لصالح المفهوم الآخر.

(2) من أجل مناقشة تمهيدية لبعض المشاكل المتعلقة بشكل التواصل الحديث وآثاره انظر:
R. Williams, Television: Technology and Cultural Form (London: Fontana, 1974).

توحي كل التقاليد المتنوعة بذلك، وسبب عدم تحقيقها له يرجع إلى قيود الظروف الاقتصادية والسياسية التي توضع فيها التقاليد تبعاً لحدودها المتأصلة. وهكذا فإن محاولة التقاليد الإسلامية في زماننا هذا تنظيم الذاكرة، والرغبة في أسلوب منسجم، إنما هو ناجم عن القوى الاجتماعية للرأسمالية الصناعية التي تخلق ظروفاً ملائمة لأشكال مختلفة من الرغبة والنسيان[1].

ستحاول أنثروبولوجيا الإسلام إذن فهم الظروف التاريخية التي أدت إلى إنتاج تقاليد متنوعة معينة، والحفاظ عليها، ونقلها وجهود ممارسيها من أجل تحقيق الانسجام[2].

ـ 8 ـ

لقد كنت أبرهن على أن الأنثروبولوجيين المهتمين بالإسلام يحتاجون إلى إعادة النظر في موضوع دراستهم، ومفهوم التراث سيساعدهم في ذلك كثيراً، وأريد أن أختم بنقطة نهائية موجزة، تتمثل في أن الكتابة عن التراث هي انخراط في علاقة روائية معه، علاقة تختلف حسب موقفك منه قبولاً أو

(1) قد وصف جاك بيرك المسلمين بقوله: «في العالم المعاصر وبين المفكرين أو المناضلين العالميين يمكن للمرء أن يدمج نفسه مع اتباع الأصالة بدون مستقبل ويعبر عن الاتباع في العربية بطريقة أكثر تعقيداً: أنصار المصير بلا أصيل وأنصار الأصيل بلا مصير».

(2) يجب التأكيد على أن المشكلة المشار إليها هنا ليست هي نفسها المطروحة في كثير من الدراسات التي تقدم وصفاً للتآكل الحالي لوحدة القيم القديمة المؤسسة على الوحي الإلهي، التآكل الذي صاحب تمزق الواقع الاجتماعي المستقر والجامد للمجتمع المسلم التقليدي (من: M. Gilsenan, Saint and Sufi in Modern Egypt (Oxford: Clarendon Press, 1973), pp. 192, 196) والمثال الجديد الذي يطرح نفس الأسئلة التي تدور في ذهني هو مقال زبيدة «الشروط الإيديولوجية لمذهب الخميني في الحكومة» حيث يحاول أن يظهر أن مذهب الخميني ـ أي ولاية الفقيه ـ يفترض مفهوماً حديثاً للأمة ودولة الأمة، بالرغم من أنه أسس على مقدمات وأشكال تفكير شعبية تقليدية. ودراسة زبيدة لا تتطلب افتراض الثبات التقليدي أو التجانس.

رفضاً أو حيادية، والانسجام الذي يجده كل فريق، أو يفشل في إيجاده في ذلك التراث سيعتمد على حالته التاريخية الخاصة. بعبارة أخرى، لم يوجد ولا يمكن أن يوجد، وصف لتراث حي مقبول كليّاً، فأي تمثيل قابل للمناقشة، والذي سيحدد الشكل الذي ستتخذه المناقشة - إن حصلت - ليس هو (فقط) السلطات والمعارف التي يطرحها كل جانب، ولكن - أيضاً - الحياة الجمعية التي يتطلعون إليها أو لا يكترثون بها. إن الحيادية الأخلاقية - هنا كما هي دائماً - ليست ضامناً للبراءة السياسية.





هنري كوربان بين الفلسفة والاستشراق

أحمد عبد الحليم عطية

[1]

تتناول هذه المقدمة وجهة نظر المستشرق الفرنسي هنري كوربان H. Corbin (1903 ـ 1978) في «الفلسفة المقارنة» ممهِّدين بها لدراسته التي تحمل نفس العنوان»[1]. ويطلق اصطلاح الفلسفة المقارنة، وهو اصطلاح حديث نسبياً على ذلك المجال من الدراسة الذي يهدف إلى إيجاد نظرة عامة شاملة تجمع الأفكار الفلسفية المتشابهة التي ظهرت في بيئات ووحدات ثقافية مختلفة[2].

والحقيقة أن دراسة كوربان للفلسفة المقارنة، وهو مستشرق فرنسي وفيلسوف غربي تثير العديد من الأسئلة وعلامات الاستفهام حول الدافع الذي

---

(1) H. Corbin: The Concept of Comparative Philosophy trans. by Peter Russell, Galgonooza Press 1981.

وهي أصلاً محاضرة ألقيت في كلية الآداب، جامعة طهران في ديسمبر 1974، ونشرتها الأكاديمية الإمبراطورية الإيرانية للفلسفة، العدد الأول، المجلد الأول، ج 1، طهران 1976. والترجمة الإنجليزية التي ننقلها في هذه الدراسة إلى العربية مأخوذة عن كوربان «الفلسفة الإيرانية والفلسفة المقارنة»، 1977.

(2) رايا كريشنا: الفلسفة المقارنة: ما هي؟ وماذا ينبغي أن تكون؟ ترجمة محمد عزب، مجلة ديوجين، المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية، العدد 80، فبراير ـ أبريل 1988، ص 65.

يحفز المستشرق وليد الثقافة الغربية، الذي يعد تراثه - من وجهة نظره - تراثاً إنسانياً عاماً وشاملاً، وربما رئيساً. وقد درسه كوربان وتعمق اتجاهاته المختلفة[1] - إلى البحث في تراث فلسفي مغاير، هو التراث الفلسفي الإسلامي، سعياً وراء التماثل والتشابه بين الآراء والأفكار والمذاهب التي وجدت لدى هؤلاء الفلاسفة الذين اهتم بهم، خاصة فلاسفة الإشراق الإيرانيين. إن تلك المحاولة أحق بأن تغري الباحثين في الثقافات اللاأوروبية لبيان مواطن الثراء في ثقافاتهم، ولتصحيح الزعم بأن الفلسفة الوحيدة الجديرة بهذا الاسم هي تلك الفلسفة التي نشأت في اليونان وازدهرت في أوروبا وعرفت بهويتها الغربية.

ومن هنا كان سعي بعض الباحثين والفلاسفة في العالم الثالث خاصة في آسيا وإفريقيا لتصحيح هذا التمركز الغربي حول الذات[2]، وتحديد حقيقة الفلسفة الغربية[3] من خلال الفلسفة المقارنة وبيان إسهام الحضارات والثقافات المختلفة في تاريخ الأفكار، وأن الفلسفة الغربية ليست هي النمط والشكل الوحيد للفلسفة.

ويعرض لنا رايا كريشنا في دراسته «الفلسفة المقارنة ما هي؟ وكيف ينبغي أن تكون؟» إشكالية انطلاق الفلسفة المقارنة من المنظور الغربي، ويسعى لبيان إمكانية هذه الدراسة. هناك بطبيعة الحال شمولية موضوعية للعقل الإنساني من جانب ولظروف الحياة الإنسانية من جانب آخر، وهذا هو

---

(1) درس كوربان فلسفة العصور الوسطى الغربية على يد جيلسون والفلسفة الإسلامية على ماسينيون واهتم بالفينومينولوجيا والوجودية، وترجم كتب هيدغر إلى الفرنسية. أي أنه ألمّ بتاريخ واتجاهات الفلسفة الغربية في العصور القديمة والوسطى والعصر الحديث.

(2) نشير إلى محاولة رايا كريشنا السابقة وكذلك دراسة حسن حنفي «مقدمة في علم الاستغراب» التي يسعى فيها إلى دراسة الغرب من وجهة نظر مفكري العالم الثالث، الدار الفنية، القاهرة 1991.

(3) كتب تاريخ الفلسفة بوجهة نظر غربية مدعياً أنها «تاريخ الفلسفة العام»، وربما يكون راسل هو الوحيد الذي تنبه إلى ذلك فأطلق على كتابه «تاريخ الفلسفة الغربية».

ما يكفل ضرورة وجود تكرار مناسب فيما بين المشكلات المطروحة والحلول المقترحة لها. إلا أن الدراسات المقارنة تتم ـ وهي تعني المقارنة فيما بين كافة المجتمعات والثقافات ـ بمصطلحات المعايير التي تزودنا بها المجتمعات والثقافات الغربية، وبدلاً من أن ينظر المفكرون ممن ينتمون إلى المجتمعات والثقافات الأخرى إلى المجتمع والثقافة الغربيين من منظورهم الخاص نراهم وقد قبلوا المصطلحات التي زودهم بها مفكرو الغرب، ونراهم وقد حاولوا أن يظهروا أن ما تحقق في مختلف المجالات على نطاق ثقافاتهم يوازي ذلك الذي تم في الغرب، ومن ثم لا يمكن اعتباره أقل أهميةً منه على الإطلاق[1]. وهكذا وجدت «الفلسفة المقارنة» نفسها منذ البداية غارقةً في التساؤل عما إذا كانت هناك «فلسفة خارج التراث الغربي» واستغرق إدراك الباحثين بأن ما يدعى بتاريخ الفلسفة ليس إلاّ تاريخاً للفلسفة الغربية ردحاً طويلاً من الزمان، إلا أن المشكلة ظلت كما هي حتى يومنا هذا، وهي هل نعترف بما هو موجود كفلسفة خارج التراث الغربي أم لا؟ وقد أثير السؤال مراراً فيما يتعلق بالفلسفات الهندية والصينية، ومنذ عهد قريب تفجر النقاش حول ما إذا كان هناك شيء مثل الفلسفة في إفريقيا، إلا أن «من المثير للدهشة أن هذا التساؤل لم يثر على الاطلاق بالنسبة للفلسفة الإسلامية»[2]. وسوف نرى حين نعرض لدراسة كوربان أنه قد طرح هذا التساؤل وسعى لتلمس الإجابة عليه.

ومهما يكن من أمر فإن السبيل الوحيد الذي تأتي منه أولى الخطوات نحو أي حل للمشكلة يكمن في النظر إليها من كلا الجانبين، وهو ما يعني النظر إلى كيف يبدو كل منهما عندما يُرى من وجهة نظر الآخر.. إن البحث عن مشكلات فلسفية مميزة، أو عن سمات مميزة في الحلول المقدمة لمشكلة مألوفة لا يتأثر بالنظر في التراث الأجنبي فحسب، لكن بإثراء وعي المرء بإمكانية بديلة في الفكر، إمكانية سبق تحقيقها. إن الوعي بهذه

(1) رايا كريشنا: المرجع السابق، ص 66 ـ 67.
(2) المرجع السابق، ص 67.

الإمكانية التي سبق تحقيقها قد يحرر خيال المرء التصوري. وهكذا فإن الفلسفة المقارنة قد تعمل كمحرر مشترك للتراث الفلسفي؛ من القيود التي تفرض عليه من ماضيه، ومن فرض معايير إحدى الثقافات المسيطرة على ما عداها من ثقافات[1].

وهذا ما سعى إليه، وحاول تقديم الخطوط العريضة له هنري كوربان في عمله الذي نتناوله هنا بالدراسة والتحليل، وبيان الحدود التي انطلق منها، ونظرته إليها وإمكانية تطوير هذه النظرة.

[2]

ولد هنري كوربان في 14 أبريل عام 1903. وتلقى في طفولته تعليماً دينياً والتحق بجامعة السوربون وتخرج فيها عام 1925 وحصل على عدة دبلومات في الفلسفة والدراسات الشرقية[2]. درس على اتيين جيلسون E. Gilson التراث الفلسفي للقرون الوسطى الغربية، دراسةً عميقة[3]، وخاصة

(1) المرجع السابق، ص 79.

(2) من أجل بيان أكثر تفصيلاً عن كوربان ودراساته المختلفة يمكن الرجوع إلى كل من: سيد حسين نصر: البروفيسور هنري كوربان، حياته وآثاره وأفكاره، مجلة المنتدى، المركز الثقافي الإيراني، القاهرة، العدد الثاني 1978، صص 22 ـ 61. وتضم هذه الدراسة ثبتاً كاملاً بكل مؤلفات كوربان، د. عبد الرحمن بدوي: هنري كوربان، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان 1984، ص 335.

- C.H. De Fouchecour: H. Corbin, in Journal Asiatique année 1979 fasc. 3 et 4, pp. 231-237, Paris 1979.

- Jean Louis Vieillard-Baron: H. Corbin in les Etudes Philosophiques, Janus-Mars 1980, pp. 73-89.

(3) راجع دراستنا عن تأثير جيلسون في الثقافة العربية الإسلامية «الفلسفة الإسلامية والغربية من خلال أتين جيلسون في الكتابات الفلسفية الحديثة»، صص 64 ـ 76، مجلة الفكر العربي، بيروت ـ لبنان، العدد 57. والحقيقة أن أهمية جيلسون بالنسبة لكوربان تتمثل في توجيه اهتمامه إلى ابن سينا الذي عني به وأصدر عنه كتاب «ابن سينا والحكاية ذات الرؤى» أو ابن سينا والتمثيل العرفاني. وقد كتب لويس جاروديه في الكتاب التذكاري موضحاً العلاقات بين آراء السهروردي وابن سينا حول عديد من الموضوعات وكذلك =

الترجمات اللاتينية لابن سينا، كما درس على ماسينيون؛ الذي وجَّهه لدراسة التراث الصوفي الإسلامي. قام بالتدريس في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا بباريس أعوام 1936 ـ 1938 وألقى عدة محاضرات في اللاهوت عن «طرق التفسير الكتابي عند اتباع لوثر» ونشر مقالاً في «اللاهوت الديالكتيكي والتاريخ» عن منهج كارل بارت K. Barth[1]. درس الفينومينولوجيا لدى هوسرل Husserl، والوجودية عند هيدغر Heidegger الذي نقل مؤلفاته إلى الفرنسية، وظل يعد نفسه منتمياً للفلاسفة الطبيعيين إلى أن اكتشف «حكمة الوجود» في آثار الفلاسفة الفرس.

سافر في بداية الحرب العالمية الثانية إلى اسطنبول وقضى بها ست سنوات حيث اطلع على مؤلفات السهروردي، الذي اهتم به اهتماماً كبيراً، وكان أول ما كتبه بالفرنسية عن «السهروردي مؤسس فلسفة الإشراق»[2]. وفي عام 1946 اختارته الخارجية الفرنسية رئيساً لقسم الإيرانيات في «معهد الدراسات الفرنسية الإيرانية» في طهران، وظل طيلة عشرين عاماً يحضر إلى إيران للتدريس في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة طهران. ويعد من المؤسسين لمؤسسة الإيرانيات وقد طبع طائفة كبيرة من أبحاثه ودراساته في

= فعل إبراهيم مدكور في دراسته «بين السهروردي وابن سينا» (ص ص 63 ـ 81). إبراهيم مدكور (إشراف) الكتاب التذكاري: «شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1974.

(1) كارل بارت K. Barth (1886 ـ 1968) لاهوتي سويسري معاصر، أقيل من منصبه لمعارضته الهتلرية، أسس ما يسمى باللاهوت الجدلي أو لاهوت الأزمة وعارض النزعة التاريخانية في التأويل العصري للكتاب المقدس، تمسك بثنائية مطلقة بين الله والعالم وقال بأخرويات جذرية تعارض كل تشابه بين المبدأ الإلهي والأشكال التاريخية للمسيحية (وهذا ما يبدو في دراسة كوربان التي نحن بصددها) تحول إلى لاهوت الوجود كما في كتاب «أصول العقيدة الكنسية» اهتم كثيراً بدراسة فيورباخ والكتابة عنه.

(2) ألقى أول محاضرة عن «السهروردي الحلبي مؤسس مذهب الإشراق» ونشرت ضمن أعمال «جمعية الدراسات الإيرانية»، ترجمها بدوي في كتابه «شخصيات قلقة في الإسلام»، القاهرة 1947.

تلك المؤسسة[1] خاصة مصنفات شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي

(1) من هذه الكتب ما يأتي:
أ ـ كشف المحجوب، رسالة إسماعيلية من القرن الرابع الهجري تصنيف أبو يعقوب السجستاني.
ب ـ المجموعة الثانية من مصنفات السهروردي وتشمل: حكمة الإشراق، رسالة في اعتماد الحكماء، (النص) العربي تصحيح وتقديم كوربان، 1952.
ج ـ جامع الحكمتين تصنيف ناصر خسرو قبادياني، تحقيق كوربان مع محمد معين.
د ـ هـ: ابن سينا والتمثيل العرفاني.
و ـ شرح قصيدة فارسية لخواجه أبو الهيثم (من 4، 5 الهجري).
ح ـ مجموعة في أحوال شاه نعمت الله الوالي الكرماني.
ط ـ كتاب عبهر العاشقين تصنيف روزبهان البقلي الشيرازي.
ي ـ إيران واليمن: ثلاثة رسائل إسماعيلية تضم: كتاب الينابيع للسجستاني، رسالة المبدأ والمعاد للحسين بن علي بعض تأويلات كلشن راز.
ك ـ كتاب المشاعر لصدر الدين الشيرازي (ملاصدرا).
ل ـ مجموعة رسائل الإنسان الكامل تصنيف عزيز الدين نسفي.
م ـ شرح شطحات الشيخ روزبهان البقلي (النص الفارسي).
ن ـ متفرقات من أشعار أقدم شعراء الفارسية.
ـ شاهنامة الحقيقة (النص).
ـ شاهنامة الحقيقة (القسم الثاني، الفهارس).
ـ جامع الأسرار ومنبع الأنوار من مصنفات سيد حيدر الآملي.
ـ المجموعة الفارسية لشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي.
ـ منتخبات من مؤلفات علماء التصوف والحكمة الإلهية العظام في إيران في القرون الأربعة الأخيرة، الجزء الأول.
ـ منتخبات من مؤلفات. . .، الجزء الثاني.
ـ رسائل أهل الفتوة.
ـ مكاتبات عبد الرحمن الأسفرائيني لعلاء الدين السمناني.
ـ المقدمات من كتاب نص النصوص في شرح فصوص الحكم لمحي الدين بن عربي، تصنيف سيد حيدر أملي في جزئين.
ـ منتخبات من آثار علماء الحكمة والإلهيات والتصوف في إيران، الجزء الثالث.
والجدير بالذكر أن كوربان شارك في تحقيق ونصحيح ودراسة وتقديم معظم هذه الأعمال إما منفرداً أو بالاشتراك باستثناء بعضها فقد قام بها غيره.

ودراسات وتحقيقات أخرى حول: كشف المحجوب للسجستاني وجامع الحكمتين لناصر خسرو[1] والمشاعر لملاصدرا وجامع الأسرار ومنبع الأنوار للآملي وغيرها.

ويتضح من دراسة آثار كوربان أنه لم يكتف بالإلمام بجوانب الفكر الإيراني في العصر الإسلامي. بل كان يهتم كذلك بجوانب الفكر الإيراني في عصور ما قبل الإسلام، فقد سعى إلى الكشف عن الصلة بين بعض جوانب الفلسفة في إيران منذ أقدم العصور حتى القرون الأخيرة، وقد ظهرت جهوده تلك في كتاب «الصلات بين حكمة الإشراق وفلسفة إيران القديمة»[2].

وقد اهتم بالأبحاث الخاصة بالإمامة من وجهة نظر الشيعة الإثني عشرية، والعلاقة بين الظاهر والتأويل، ودور الإمام الغائب في هداية الخلق والاجتهاد عند الشيعة. ومنذ بداية نشاطه العلمي اهتم بالفلسفة وعلم الكلام عند الإسماعيلية وشارك في إحياء الآثار الهامة لهم[3]. ويسيطر على أبحاثه وكتاباته، كما هو واضح، الميل إلى هذه النوعية من الاتجاهات. وهو في عمله «بالغ مبالغة شديدة في إبراز نصيب الفكر الشيعي وأجحف بالفكر السني إجحافاً غريباً»[4]. ويوضح في هذا السياق جهده في دراسة ابن

(1) راجع ترجمة ومقدمة إبراهيم الدسوقي شتا لكتاب جامعة الحكمتين لناصر خسرو، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1978.

(2) يتضح من جهود كوربان مدى تعمقه في الدراسات المتعلقة بإيران القديمة وهو يميل إلى تفسير الفلسفة الإسلامية في إيران بردها إلى هذه الأصول. ويرى حسن حنفي في دراسته «حكمة الإشراق والفينومينولوجيا» أن حكمة الإشراق لا تعد جزءًا من تاريخ الفكر الفلسفي الإيراني القديم بالرغم من إشارة السهروردي إلى فلاسفة الفرس القدماء، حسن حنفي: المرجع السابق، ص 188.

(3) حقق كوربان عدة رسائل إسماعيلية وترجمها إلى الفرنسية وهي: كتاب الينابيع لابي يعقوب السجستاني، رسالة المبدأ والمعاد لسيدنا الحسين بن علي، وبعض تأويلات كلشن راز وصدرت 1961 ضمن «مجموعة الآثار الإيرانية».

(4) عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، مادة كوربان، ص 339.

سينا[1]، الذي يعد مقدمة ـ كما يخبرنا سيد حسين نصر ـ لما كان يريد أن يقوله للغرب عن السهروردي.

لم يكتب كوربان عن أي من فلاسفة المسلمين بمثل ما كتب عن السهروردي، فهو الذي قام بالتعريف بحكمة الإشراق في الغرب كما أن فضله في بعث الاهتمام بالسهروردي في إيران نفسها في العصر الحديث يزيد عن فضل أي عالم آخر. وكما دار إنتاج ماسينيون حول شخصية الحلاج دار إنتاج كوربان حول شخصية السهروردي ويمكن القول: «إن السهروردي دل الفيلسوف والباحث الفرنسي الشاب على إيران وأدخله عالماً واسعاً من الفكر والروحانية، وهو عالم كان إلى ذلك العهد مجهولاً بالنسبة للمحافل والأوساط العلمية في الغرب»[2]. واهتم بابن عربي ومدرسته، وبعد قراءات موسعة ومتعددة قدم كتابه الهام «الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي»[3]. وقد كتب مقالات عديدة عن ملاصدرا وقام بتنقيح وطباعة أحد مؤلفاته وهو «المشاعر» بالإضافة إلى دراسات عن فلاسفة آخرين مثل: جابر بن حيان، محمد بن زكريا الرازي، حميد الدين الكرماني، ناصر خسرو، وميرداماد والقاضي سعيد القمي، وتجدر الإشارة إلى «مختارات من مؤلفات حكماء

(1) لقد بحث كوربان في مؤلفات ابن سينا عن الحكمة المشرقية والفلسفة التي اعتبرها ضرورية لفهم حكمة الإشراق. فابن سينا هو الذي أشار إليه السهروردي في مقدمة رسالته «الغربة الغربية» وقد قدم كوربان ابن سينا للغرب في صورة جديدة في دراسة عنوانها «ابن سينا والتمثيلات العرفانية» يقول سيد حسين نصر إن كوربان: «بدلاً من أن يجعل منه (ابن سينا) أسيراً للفلسفة الغربية بين أرسطو والقديس توما الإكويني أعادهُ إلى مهده وسلط عليه الأضواء تماماً كما ظل حكماء إيران ينظرون إليه على مدى ألف عام» (ص 31) ومقابل هذه الصورة تقدم لنا زينب الخضيري صورة مخالفة للفيلسوف في دراستها «ابن سينا وتلاميذه اللاتين» مكتبة الخانجي، القاهرة 1986.

(2) سيد حسين نصر: المرجع السابق، ص 25.

(3) لقد قدم هذا العمل إلى العربية الدكتور محمود قاسم في دراسته: الخيال عند ابن عربي. وترجم العمل الأستاذ فؤاد كامل في ثلاثة أجزاء [عن دار الشروق، القاهرة، بيروت 1993].

التصوف الإيرانيين» وإلى مؤلف هام له هو «في أرض الإسلام الإيرانية» En Islam Iranien في أربعة مجلدات ـ والذي خصصه للحديث عن الشيعة الإثني عشرية، والسهروردي وأنصار أفلاطون في إيران وأتباع العشق الإلهي ومدرسة أصفهان في العرفان[1].

[3]

ويهمنا هنا أن نتوقف أمام فهم كوربان لطبيعة الفلسفة الإسلامية ومعناها وفهمه لها والأسس الضرورية لتفسير تسميتها وبنياتها كما يقدمها لنا في بداية كتابه عنها. فهو يتحدث عن «فلسفة إسلامية» وليس عن فلسفة عربية كما ظل سائدا أو معروفاً منذ القرون الوسطى لأننا إذا قبلنا التسمية الأخرى (العربية) كما يقول فأين نضع المفكرين الإيرانيين الذين كتبوا بالفارسية حيناً وبالعربية حيناً، يقول «سنتكلم عن الفلسفة الإسلامية كفلسفة ترتبط نهضتها وانتشارها الأساسي بالواقع الديني والروحي للإسلام، والتي إنما وجدت لتشهد على أن الإسلام لا يعبر عن ذاته بالفقه وحده كما يشاع خطأ»[2].

وبناء على ذلك فمفهوم الفلسفة الإسلامية لا يمكن أن ينحصر في ذلك الشكل التقليدي الذي نجده في «موجزات» التاريخ والفلسفة التي تكتفي ببعض الأسماء الكبيرة لمفكري الإسلام الذين عرفتهم المدرسية الأوروبية من خلال الترجمات اللاتينية، فإن ذلك كما يرى كوربان لا يكفي للقول باتجاه عام

(1) يعد هذا العمل كما يخبرنا بدوي أعظم أعمال كوربان «في الإسلام الإيراني» في أربعة أجزاء يتناول في الأول مذهب الشيعة الاثني عشرية الذي أوله تأويلاً صوفياً ثيوصوفياً عرفانياً. والثاني مكرس للسهروردي المقتول والإشراقيين في إيران، والثالث تناول فيه المخلصين للعشق الإلهي «كبار الصوفية الإيرانيين: روزبهان البقلي، الشيرازي، حيدر آملي، علي أصفهان، علاء الدولة السمناني والجزء الرابع خصصه لمفكرين إيرانيين محدثين: ملاصدرا، ميرداماد، محمد باقر الأستراباذي.

(2) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت ـ لبنان 1966، ص 30 وعاد السيد نواف الموسوي، فترجم الكتاب مرةً ثانيةً ترجمةً رائعة.

يسمح بفهم معنى التأمل الفلسفي في الإسلام وتطوره «إنه لخطأ أساسي القول إن التأمل الفلسفي قد توقف بموت ابن رشد، حيث نجد في المشرق خاصة إيران أن الرشدية قد مرت مروراً غير ملحوظ. لذا يبحث كوربان عن معنى أوسع وأرحب للفلسفة أو الحكمة حيث لا يمكن من وجهة نظره فهم حقيقة معنى التأمل الفلسفي واستمراره في الإسلام إلا بالتخلي عن ذلك الادعاء بوجوب التنقيب عن معنى مقابل له يوازي ما درجنا على تسميته في الغرب منذ عدة قرون بالفلسفة. فالتمييز بين الفلسفة واللاهوت في الغرب يرجع إلى المدرسية الوسيطة ويفترض نزعة علمانية لا يمكن أن تتأتى للإسلام وذلك لسبب بسيط، هو أن الإسلام لا يعرف ظاهرة الكنيسة بمضمونها ونتائجها. وعلى ذلك يرى أن مصطلح «حكمة» هو المعادل الصحيح للمصطلح Sophia والحكمة الإلهية «هي المصطلح الحرفي المعادل للمصطلح اليوناني ثيوصوفيا Theosophia، أما ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) فيشار إليها على أنها العلم الذي يبحث في الإلهيات»[1].

إن هذه الخصوصية في الفلسفة الإسلامية هي التي يسعى كوربان لإيجاد تسمية مميزة لها عن مسمياتها التقليدية تتفق وطبيعتها ومضمونها، فقد كان التفكير الفلسفي في الإسلام منصباً على أمر أساسي هو النبوة أو الوحي النبوي وعلى المسائل والمواقف التي يتضمنها هذا الأمر الأساسي، وعندها تأخذ الفلسفة شكل فلسفة نبوية أو حكمة نبوية ومن هنا فقد أعطى السيادة في دراسته للفلسفة النبوية بشكليها الرئيسيين: الإمامية الإثني عشرية والإسماعيلية. ومن هنا فإن كوربان لا يستطيع تناول الحكمة في الإسلام دون أن يدرس التصوف والصوفية في مظاهرهما المختلفة سواء من حيث التجربة الروحية أو من حيث حكمتها الإلهية النظرية التي نجد جذورها في التعليم الفلسفي الشيعي. فجهد السهروردي ومدرسته الإشراقية إنما ترجع أهميته لربطهما عن البحث الفلسفي بالإنجاز الروحي الشخصي ويعطينا في النهاية حكماً يعبر عن كوربان أكثر مما يعبر عن الإسلام حيث يرى أن تاريخ الفلسفة وتاريخ

---

(1) المرجع السابق، ص 31.

الروحانية غير قابلين للانفصال في الإسلام[1]. وطبيعي أن يصدر ذلك الحكم عن كوربان الذي ينزع نزوعاً ثيوصوفياً إشراقياً ويستند إلى الوجدان والتجربة الصوفية وهو الذي شارك أتو A. Otto العمل في دائرة إيرانوس Eranos للثيوصوفية وكان أحد أعضائها المداومين على حضور اجتماعاتها[2].

ويواصل تحديده لمعالم الفلسفة الإسلامية ـ كما يتصورها ـ موضحاً اهتمام المفكرين المسلمين بتقسيم تاريخهم إلى حقب وفترات من خلال طريقة خاصة بهم وأن هذا الأمر ليس غريباً على مفهوم الأدوار في النبوة، وهي مسألة سيحدثنا عنها بالتفصيل ثانية في دراسته «الفلسفة المقارنة». ويعطينا مثلاً على ذلك تاريخ قطب الدين الأشكوري الذي يقسم المفكرين الروحانيين إلى ثلاثة أدوار كبرى: المفكرون السابقون للإسلام، مفكرو الإسلام الشيعي، مفكرو الإسلام السني، وعلى هذا يعطينا تقسيماً لكتاب الفلسفة الإسلامية يميز فيه بين الحقب الثلاثة التالية[3].

- حقبة أولى منذ بدء الإسلام حتى وفاة ابن رشد (595هـ ـ 1198م) وتعد هذه الحقبة مجهولة أقل من سواها. وقد انتهت بعض الأمور في الإسلام المغربي مع ابن رشد، وفي نفس الحقبة بدأت بعض الأمور الأخرى مع السهروردي وابن عربي وبقيت حتى أيامنا هذه.
- وحقبة ثانية تمتد خلال القرون الثلاثة التي تسبق النهضة الصفوية في إيران، وهي تتفق وبشكل أساسي بما يقتضي أن نسميه «ميتافيزيقا».

وتستمر آثاره من خلال حقبة (القاجار) حتى أيامنا هذه. وسيكون ثمة مجال لتحليل الأسباب التي جعلت من إيران خصوصاً ومن الوسط الشيعي عموماً مكان ولادة هذه الظاهرة[4].

إن هذا الإبحار في الإشراق، والسكر بخمر السهروردي والوله بحب

---

(1) المرجع السابق، ص 32.

(2) عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص 336.

(3) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 34.

(4) الموضع السابق.

الشيعة، يغرق كوربان في مناطق إبداع لا نختلف معه عليها. لكنها بمفردها، وهذا ما نختلف معه فيه ـ لا يمكن أن تمثل الفلسفة الإسلامية.

[4]

إن كوربان الذي يشيد به عارف تامر ويرى أنه من أعمق الباحثين في قضايا الفلسفة الإسلامية وتطورها ومن أدقهم معرفة بالفكر الإيراني على اختلاف تشعب مواضيعه»[1] والذي يرى فيه سيد حسين نصر «العالم الذي ندين له بتحقيقاته وجهوده التي لا تعرف الكلل في سبيل تقديم الفلسفة الإسلامية إلينا»[2] لا يقبل عالم شيعي بارز هو موسى الصدر بعض ما جاء في كتابه «الفلسفة الإسلامية» فـ «هذا الكتاب الجليل يحتوي على أبحاث أساسية تقبل النقد العلمي وتستحق النقاش العادل»[3]. ويرى فيه الأستاذ العربي المدقق الدكتور محمد علي أبو ريان ـ الذي قدم أهم دراسة بالعربية عن «الفلسفة الإشراقية» وحقق «هياكل النور» واللمحات في الحقائق[4] ـ يرى أنه (كوربان) بعيد جداً عن الروح العلمية في تصنيفه لكتابات السهروردي[5].

ويناقش نظرياته في بحثه «الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية»، فالمستشرق الفرنسي قد نحى في نشراته النقدية لنصوص السهروردي منحى خاصاً به هو رد المذهب الإشراقي في جملته إلى المصدر الإيراني محاولاً

(1) عارف تامر: كلمة وحقيقة، تقديم ترجمة كتاب كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 5 ـ 6.

(2) سيد حسين نصر: شيخ الإشراق، الفصل الأول من الكتاب التذكاري عن السهروردي في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، القاهرة 1974، ص 23.

(3) موسى الصدر: تصدير ترجمة الكتاب السابق.

(4) د. محمد علي أبو ريان مقدمة تحقيق كتاب السهروردي «اللمحات في الحقائق»، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1988، ص 17.

(5) د. محمد علي أبو ريان: الإشراقية، مدرسة أفلاطونية إسلامية «مناقشة قضية المصدر الإيراني»، الكتاب التذكاري، 39.

التدليل على صحة رأيه بالتزامه بالحدود الضيقة للمنهج الفيلولوجي[1]. ويلاحظ أن السهروردي نفسه يتمسك في عناد بنسبة المذهب إلى الأصل الفارسي الخسرواني ويقيم حداً فاصلاً بين الحكمة البحثية المشائية والحكمة الذوقية التي يرى أنها نابعة من حكماء الفرس. ويحاول التدليل على رأيه من خلال مسلكين، الأول يتمثل في إسباغه للصفة الإيرانية على مصطلحه الفلسفي فيبدو النفط إيرانياً في مظهره وإن ظل المحتوى مرتبطاً بالتيار الفلسفي اليوناني. أما المسلك الثاني وهو يعد أكثر خطورة من الأول فهو يتمثل في تلك الدعوى الإسماعيلية الباطنية التي أسفرت محاكمة السهروردي عن اعتناقه لها[2].

ويضيف أبو ريان موضحاً ومصححاً أن السهروردي لا يقف عند حد الدعوى الخطيرة بل يجعل من أفلاطون تلميذاً لزرادشت متوهماً أن الثنوية الفارسية هي مصدر فلسفة أفلاطون متجاهلاً بذلك بنية المذهب الأفلاطوني المثالية وكذلك الظروف الاجتماعية التي كانت وراء صياغة المذهب في صورته المعروفة عند أفلاطون. وعلى هذا يخلص أبو ريان إلى أن المذهب الإشراقي فضلاً عن أنه إحياء إسلامي لمذهب أفلاطون، فهو أيضاً يخضع لضرورات استمرار الفكر الفلسفي الإسلامي ويستمد عناصره الأولى ابتداءً من المشائية الإسلامية ونقدها الحاسم عند أبي البركات البغدادي. والسهروردي نفسه يذكر أن مذهبه يرجع إلى المصدرين معاً اليوناني والفارسي أي الغربي والشرقي على السواء، لهذا يسمي أتباعه بحافظي الكلمة من الجانب الغربي والجانب الشرقي[3]. ومناقشة الأسس التي أقام عليها كوربان دعواه يعد مدخلنا لتناول تصوره «للفلسفة المقارنة» التي يعرض فيها للفلسفة الإسلامية الإشراقية في إيران لدى السهروردي - وغيره - مع ما يماثلها في فلسفات الغرب، وهو لا يفعل ذلك. كما يدعي - باستخدام المنهج التاريخي أو النزعة

---

(1) المرجع السابق، ص 40.

(2) الموضع نفسه.

(3) المرجع السابق، ص 58.

التاريخية بل انطلاقاً من الفينومينولوجيا[1]. وسوف يتضح لنا ذلك إذا حاولنا بيان الخطوط الأساسية التي قدمها لنا كوربان في دراسته.

[5]

يحدثنا كوربان في أول فقرات دراسته «مفهوم الفلسفة المقارنة» عن: الفلسفة المقارنة والفينومينولوجيا، مبيناً حداثة البحث في الفلسفة المقارنة وصعوبة هذه الدراسة حيث لا يوجد منهجٌ يحدد طريقة المقارنة، وصعوبة إيجاد تعريف لها. وذلك بسبب قلة الفلاسفة الذين يهتمون بتناول الوحدات الثقافية والمقارنة بينها لعدم كفاية الإعداد العلمي (اللغوي) لهم فدراسة اللغة أو اللغات المتعددة هي المدخل لفهم وتمثل هذه الوحدات الثقافية وبالتالي المقارنة بينها. ويذكر لنا أولى الجهود في سبيل تمهيد الطريق للفلسفة المقارنة، ذلك الذي قدمه بول ماسون ـ أورسيل «الذي وهب نفسه ـ كلما كان ذلك ممكناً ـ لمهمة تحديد المعنى الدقيق لمهمة وغاية الفلسفة المقارنة». إلا أن تحليله يظل أقرب إلى التاريخ منه إلى الفلسفة المقارنة. فهذا الفهم للفلسفة المقارنة في رأيه (كوربان) تقدمه لنا الفينومينولوجيا». إن الفينومينولوجيا التي تسعى للكشف والبيان والغوص إلى الباطن والكامن تختلف عن تاريخ الفلسفة والنقد التاريخي.

إن الفينومينولوجيا تقوم بنفس الدور الذي تقوم به أبحاث الصوفية القدماء تحت اسم «كشف المحجوب» وهي عنده التأويل الذي يعد أساس التفسير الديني، وهو ما يمكننا من الوصول إلى جوهر الأشياء أي أنها كما يؤكد كوربان ضد التاريخ، وهو يرجع إلى هيغل فيلسوف الفينومينولوجيا ليحذرنا من مخاطر التمسك بأهداب التاريخ، ويستخلص ثلاثة مواضيع نموذجية من الفلسفة الإيرانية للبحث المقارن.

---

(1) راجع دراسة حسن حنفي، حكمة الإشراق والفينومينولوجيا، الفصل الثامن من الكتاب التذكاري للسهروردي الصادر في القاهرة عام 1974.

ويتعرض في القسم الثاني من البحث لكيفية تحرير أنفسنا من النزعة التاريخانية. ويبين أن فينومينولوجيا هيغل إحدى العلامات المميزة للفلسفة الغربية وأنها ليست علماً وضعياً، ويتحدث عن انقسام المدرسة الهيغلية ويقف أمام اليمين الهيغلي الذي يقرأ الفيلسوف بنفس الطريقة التي يقرأون بها الثيوصوفيين الكبار: إيكهارب وبوهمه. وللأسف فإنّ هذه الطريقة لم تستمر وصارت الهيغلية في طريق أحادي الجانب ومختلف، وهو التفسير الذي شاع في القرن التاسع عشر. إن التاريخ توقف وترك الأخرويات وراء ظهره» وفقد الاتجاه ومن هنا أصبح التاريخ مجنوناً. ويتساءل كوربان كيف يمكننا اكتشاف معنى للتاريخ أو اتجاه للتاريخ. إن من المهم بالنسبة لنا أن نضع هذه المأساة نصب أعيننا لأن الأخرويات متأصلة في ضمائرنا نحن أهل الكتاب وهذا ما يجعل عدم استسلامنا لأخطار التاريخ أمراً ممكناً.

يوضح كوربان إشكالية دراسته ويؤكد السؤال المحوري لها وهو: كيف يمكن لفلسفتنا المقارنة أن تباشر مهامها بتحرير نفسها من أخطار التاريخ بطريقة فينومينولوجية. ويرى ذلك في «التفسير» مقابل السببية التاريخية، وأن علينا أن نحول دراسة التطور الاجتماعي والاقتصادي إلى قاعدة تفسيرية وعليه فإن علينا كفلاسفة؛ كفينومينولوجيين أن نرتفع ضد هذا المفهوم الذي لا يتصور الأشياء إلا طبقاً لتكوينها الزمني «التاريخانية» ويدلي بالآراء التالية:

1 ـ ليس المقصود الإقلاع عن دراسة التاريخ (ذاكرة البشرية).

2 ـ إن حالة المجتمع هي الواقعة الأولى، عندما تنتج عن إدراك العالم الذي سبق كل ترتيب تجريبي للأشياء، ومن هنا فنحن نصادف السقوط الكبير للفكر الحديث الذي يغلق كل المنافذ التي تؤدي إلى ما وراء هذا العالم (موقف اللاأدرية) ويفرق كوربان بين العالم (التاريخ) والملكوت (الفينومينولوجيا) الذي يرى رؤى قلبية باطنية.

3 ـ هناك «أحداث» ليست عرضة للمعايير التجريبية، إنها أحداث السماء، الملكوت، التاريخ الداخلي مقابل التاريخ الخارجي، أحداث الملكوت،

عالم الروح، هذه الأحداث تدرك نفسها بالتساوي مع التاريخ. وذلك بكشف المحجوب الذي يظل مختفياً في الظاهرة، تلك هي الفينومينولوجيا وهذا هو تماماً ما يفعله التأويل أنها جدل مركب، إنها مسألة قيادة الملاحظ إلى نقطة تسمح له برؤية ما هو خفي.

4 ـ ومن هنا يحدد مهمة الفلسفة المقارنة، وأنها لا تهتم بالترتيب الزمني لتاريخ الفلسفة ولا إنشاء فلسفة للتاريخ.

ويقدم كوربان ثلاثة أمثلة توضح الدور الذي يمكن أن يقوم به الفلاسفة الإيرانيون في مجال الفلسفة المقارنة وهي على التوالي: الأفكار الأفلاطونية، مذهب تكثيف الجوهر، وتحديد مهمة التاريخ المقدس أو مرحلة ما قبل التاريخ.

(أ) الأفكار أو المثل الأفلاطونية (نماذج النور) ويخبرنا كوربان في قضية تحتاج إلى نقاش عميق يقول فيها، لقد كان الإبداع الشخصي للسهروردي تفسير الأفكار الأصلية كما تصورها أفلاطون بلغة المذهب الملائكي الزرادشتي، ويطابق بين الكوزمولوجيا الزرادشتية والأفلاطونية المحدثة. ويقارن عالم الكائنات الأصلية للنور وعالم Sefirât في القبالة عند اليهود وبين أفكار السهروردي مع افتراضات جيمس دارمستتير Darmesteter الذي قارن ملائكة الديانة الزرادشتية ومفهوم القوى الإلهية لدى فيلون السكندري. ويرى أن كل ما سبق يفسح المجال للمقارنة أمامنا.

ويذكر لنا ابن أغاجاني Ibn Aghajani (تلميذ ملاصدرا) في القرن الثاني عشر الذي ترك لنا تعليقاً على كتاب «الفحم المحترق» لميرداماد. إن ميرداماد ـ الذي لم يكن إشراقياً ـ إلا أنه رمز لها في كتابه بمصطلح غريب هو الطبائع المرسلة «الجواهر المرسلة» ويوضح ابن أغاجاني أن ذلك يشير إلى الأفكار الأفلاطونية ويصفها بأنها «مرسلة نبوية». إن ميرداماد يدعونا إلى إدراك الأفكار الأفلاطونية بأسلوب الأنبياء المرسلين في هذا العالم ويضيف أن «الفلسفة النبوية للشيعة تدعونا إلى مفهوم نبوي للفلسفة الأفلاطونية فوظيفة الرسول أن يحدث تقابل بين السماء والأرض، تقابل خيال عن طريق التجلي

في العالم الوسيط عالم المثال (العالم الخيالي) وعلى ذلك فالحديث عن المثل الأفلاطونية وتفسيراتها المتعددة لدى الفلاسفة الإيرانيين يفتح أفقاً جديداً للفلسفة المقارنة فيما يرى كوربان.

(ب) ويحدثنا عن «ميتافيزيقا الوجود» عند ملاصدرا الذي أعطى الأسبقية للوجود، وأن الوجود لديه يقبل الإضافة والنقصان، ومن هنا فإن وجود الإنسان يتضمن درجات متعددة، فهو من القائلين بالتناسخ، القول بدرجات الوجود يستتبع الحديث عن أشكال الوجود التي هي أحد الخصائص الهامة لفكرة الميتافيزيقي الذي يهيىء للفينومينولوجيا. ويبين كوربان أن هذه المسألة قد شغلت الفلاسفة المدرسيين في القرن الرابع عشر الميلادي ويذكر منهم جان الريباوي، ونيقولا أوريسم. ومهارة أوريسم تساوي مهارة معاصره حيدر آمُلي في الهندسة والرسم التخطيطي، ويشير كوربان للعلاقة بين أفلاطونيي فارس وأفلاطونيي كمبرديج وأن هذا يفتح مجالاً جديداً للمقارنة أمامنا.

(ج) ويشير إلى موضوع ثالث للمقارنة وهو فكرة الزرادشتية لتحديد مدة عصور العالم: الخلق، المزج (الخلط)، الانفصال، هذه العصور الثلاثة انتشرت في مدة اثني عشر ألف عام، وأنها تتطابق مع حديث الشيعة الذي يصف لنا هبوط النور المحمودي إلى هذا العالم، والذي يخرج من اثني عشر حجاباً من النور (هم الأئمة الإثنا عشرية الذين يرمزون إلى عصور العالم الإثني عشر) ويوضح أن هذا التمثيل لعصور العالم ظهر لأول مرة في العالم الغربي في القرن الثاني عشر الميلادي في أعمال يواقيم دي مونتفيوري، وأن حيدر آمُلي يمكن أن يكون مفتاحاً لهذه المقارنة الذي أشار إلى أن من رمزت إليه الشيعة على أنه الإمام المنتظر هو نفس المرموز له في المسيحية بالروح القدس.

ويعرض لنا كوربان في القسم الرابع والأخير من دراسته للمغامرة الغربية ومغامرة التغريب، «والتي يناقش فيها مشكلة التحدي الشخصي بين مصير الشرق والغرب. ويشير إلى أن كلمة الشرق عند السهروردي ليس لها معنى

جغرافي بل معنى ميتافيزيقي (يصف بها العالم الروحي). ويميز بين المغامرة Venture الغربية ومغامرة Adventure تغريب الشرق من ناحية أخرى وأن الأخيرة ليست امتداداً للأولى. ويذكر لنا الكيمياء كوسيطة من وسائل المساعدة بالنسبة للعلوم الروحية وفي ذهنه «الجلدكي» و«يعقوب بوهمه». ويوضح أن ما يطلق عليه المغامرة الغربية هو تطبيق الذكاء على البحث العلمي في طبيعة غير مقدسة للكشف عن قوانينها وإخضاعها للإرادة البشرية. وأن هذا قد جرنا إلى ما يطلق عليه «القوة الخلاقة المضادة أو الزائفة» حيث يؤكد أن ما وراء الانتصارات العلمية للغرب هناك في نفس الوقت المصائر الروحية. فالعلم المحرر قد خلق أداة للموت. ويرى أن اليأس يخفي بين جوانبه تحرير الغرب. ومن هنا فالثقة لدى كوربان كبيرة في أن هناك كثيراً من الشرقيات في الغرب تحمل نفس المعنى الذي يطلقه عليها السهروردي. نحن كلنا أهل كتاب، ويجب أن نضع في اعتبارنا ماضينا اللاهوتي. إننا لنفهم كتبنا المقدسة تواجهنا نفس المشاكل، وإن علينا جميعاً أن نتحرى بالتفصيل وبكل وحدة تاريخنا الفلسفي اللاهوتي، وتلك مسؤولية هامة وهي مهمة الفلسفة المقارنة. وهو يرى أن تلك المهمة تقع على عاتق الثيوصوفيين الروحانيين الذين نتعلم منهم، أو الحكيم الكامل عند السهروردي الذي يجمع بين المعرفة الفلسفية والخبرة الروحية مثل هؤلاء الحكماء هم عنده ورثة الأنبياء، إن هؤلاء الحكماء هم القادرون على مواجهة عواقب تدنيس كون غير مقدس.

مفهوم الفلسفة المقارنة

الفلسفة المقارنة والفينومينولوجيا

يتردد مصطلح الفلسفة المقارنة Comparative Philosophy كثيراً هذه الأيام. وبالرغم من هذا الذيوع، إذا أخذنا في الاعتبار مدى اتساع الأنظمة المقارنة وفروعها مثل: علم النحو المقارن، الأدب المقارن، وعلم الجمال المقارن. . . إلخ فإننا نسلم بأن الفلسفة المقارنة ما زالت في مرحلة البداية الأولى، إن هذه البداية المتأخرة نسبياً من المسائل التي تستحق

الدهشة[1]. حيث تكمن الصعوبة في تكوين منهج يحفظها من الاعتباطية بسبب عدم إمكانية مقارنة كل الأشياء بعضها البعض، ومن هنا فإننا نواجه صعوبة إيجاد التعريف التقني لتعبيرات مقبولة في مجال الدراسات المقارنة، وفي قلب هذه المشكلة الصعبة تواجهنا صعوبة أن هناك فلاسفة قليلين يجمعون بطريقة مرضية بين وحدات ثقافية كاملة متعددة، وإعداداً لغوياً كافياً قادرين على التغلب على مشكلات النص.

وعلى حد علمي فإن مفهوم الفلسفة المقارنة قد تمت صياغته من قبل في العقد الثاني من هذا القرن في رسالة دكتوراة قدمت تحت نفس العنوان إلى جامعة السوربون بفرنسا لبول ماسون أورسيل Paul Masson Oursel[2] الذي تم تعينه ليشغل كرس الديانات الهندية، في قسم العلوم الدينية في مدرسة الدراسات العليا. ولقد وهب ماسون أورسيل نفسه ـ كلما كان ذلك

(1) نشير إلى دراسة رايا كريشنا «الفلسفة المقارنة: ما هي؟ وماذا ينبغي أن تكون؟ ترجمة محمد عزب، مجلة ديوجين، المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية، العدد 80 فبراير ـ أبريل 1988، والحقيقة أن الفلسفة المقارنة حديثة العهد بالنسبة للدراسات المقارنة التي استقرت مثل الأدب المقارن الذي عرف في الدراسات الأكاديمية منذ عام 1828 بفضل الباحث الفرنسي «أبيل فرانسوا فلمان» في كتابه «صورة الأدب الفرنسي في القرن الثالث عشر» ثم عرف بعد ذلك في الآداب المختلفة ونجد في العربية دراسة هامة للدكتور سعيد علوش تتناول الأدب المقارن تحت عنوان «التيارات والتأثيرات الأدبية في الوطن العربي» 1986، ويمكن أن نشير للتوسع إلى بحث ألكسندر ديما: تطور علم الأدب المقارن، ترجمة محمد يونس، مجلة الثقافة الأجنبية، العدد 2، عام 1985، وزارة الإعلام والثقافة، بغداد 1985.

(2) يتضح اتجاه أورسيل Masson Oursel لدراسة الفلسفة المقارنة في رسالته للدكتوراه وفي محاضراته في مدرسة الدراسات العليا وكتاباته المختلفة يقول في مقدمة كتابه «الفلسفة في الشرق» حيث يحدد لنا هدفه قائلاً: «ستكون مهمتنا مزدوجة، أولاً عرض موجز لما يمكن أن تحويه النظم الفلسفية التي كان يجهلها أو يهملها عادة محلل الثقافة الغربية، ثانياً تشير إلى الصلات التي كانت قائمة بين هذه الفلسفة الشرقية المختلفة من جهة وبينها وبين الفلسفة الغربية من جهة أخرى». ماسون أورسيل: الفلسفة في الشرق، ترجمة محمد يوسف موسى، دار المعارف، القاهرة، د.ت.، ص 16.

ممكناً لتحديد المعنى الدقيق ومرمى وغاية الفلسفة المقارنة. لقد رأى هذه الفلسفة بنية أساسية من التشابهات المفككة في صورة تعبيرات مضللة لا أكثر ولا أقل، ولكن إلى حد ما تقدم علاقات تماثل مثل (1/ب = ج/د).

ولكن ربما ظل تحليله ثانوياً جداً للمنظور المتميز لتاريخ الفلسفة كتاريخ في تبعيته لقوانين التعاقب الزمني والافتراض للسببية التاريخية. وبالتأكيد فإننا لا يمكن أن نستبعد هذا النوع من الأبحاث. فهناك الزمان والمكان المناسب، لكنه ليس مبدئياً ولا جوهرياً موضوعاً للفلسفة المقارنة، أو أحد المباحث الأولية التي يجب أن تكون مطلوبة هنا وهناك في الوقت الحالي، أو في المفهوم المتقدم لشيء ما مثل التاريخ أو تاريخ الفلسفة أيضاً.

وبالتالي فإن ما تسعى إليه الفلسفة المقارنة هو ـ فوق كل شيء ـ ما يطلق عليه في اللغة الألمانية حدس الماهية Wesenschau. إن هذا المصطلح ينتمي إلى المفردات الفينومينولوجية Phenomenology، أو دعنا نقل إنه ينتمي إلى فينومينولوجيا هوسرل E. Husserl الأكثر تحديداً والذي ينتمي إلى فينومينولوجيا الوجود عند هيدغر (من الأفضل أن نطلق عليها لفظ وجودية)[1] أنه يبدو أن ظهور الفينومينولوجيا هو الذي أوضح هذا المفهوم ـ لعالم مثل ماسون أورسيل ـ الذي يجب أن يستمر في الذيوع. إن الافتراضات المسلم بها في مبدأ الإدراك الحدسي للماهيات مختلفة تماماً عن تلك التي وضعتها لنفسها عن طريق الاقتراب التاريخي الذي يسعى إلى تحديد الأسباب والترددات والتأثيرات التطورية كي يُستنتج منها معاملات خاصة مما يؤكد الاعتقاد أنه يمكن مقارنتها بعضها ببعض. ولهذا فإننا يجب أن ندعو ثانية باختصار شديد إلى إدراك معنى كلمة فينومينولوجيا.

لقد سبق أن أتيحت لي فرصة تعريف هذا المصطلح في مكان آخر

---

(1) يجمع هيدغر ـ الذي نقل كوربان مؤلفاته إلى الفرنسية بين الفينومينولوجيا في فلسفته وبين التأويل حيث يعد من مؤسسي التأويل أو الهرمنيوطيقا، راجع: الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص في د. نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة 1991، ص 30 وما بعدها.

حيث نجد له معنى مستقلاً عن أي مدرسة فينومينولوجية خاصة. دعنا لا نحاول ترجمة الكلمة إلى الفارسية بما يوازيها أو يساويها في المعنى المعجز. فمن الأحرى بنا أن ننظر إلى مجرى الأحداث التي تنجزها أبحاث الفينومينولوجيا، أنها مرتبطة أساساً بشعار العلم اليوناني وهو «إنقاذ الظواهر». ماذا يعني هذا؟ إن الظاهرة هي التي تكشف نفسها والتي تظهر وتكون واضحة وتوضح شيئاً ما يمكنه الإفصاح عن نفسه فقط في ذلك المكان بالبقاء مختفياً تحت الظواهر. وفي العلوم الفلسفية والدينية فإن الظاهرة تقدم نفسها عن طريق هذه المصطلحات الفنية والتي يكون العامل المشترك فيها جميعاً هو الجزء الذي يمثل معنى الوضوح والجلاء، التجلي الإلهي، الحكمة الإلهية، والظاهريات التي من أصل يوناني أساساً مثل كلمة الظاهر Zâhir الخارجي الغريب... إلخ الظاهرة وهي كلمة يونانية تعني الظاهر أو الواضح أو الخارجي. إنها ما توضحه من خلال هذا الظاهر بينما تبقى هي مختلفة فيما يسمى بالباطن أو الداخل أو السري. الظاهريات (الفينومينولوجيا) تتوقف على «إنقاذ الظاهرة» أو إنقاذ الظواهر التي توضح المختفي والتي توضح نفسها تحت هذه الظاهرة. إن اللوجوس أو مبدأ الظواهر الفينومينولوجيا هو ما يمكنه توضيح ما يكون مختفياً أو الحاضر غير المرئي تحت الأشياء الواضحة. وهذا لكي نجعل الظاهرة توضح نفسها، مثل توضيح نفسها للهدف الذي تسعى لتوضيح ذاتها من أجله. وهي بهذا تكون مجالاً مختلفاً تماماً عن مجال تاريخ الفلسفة أو النقد التاريخي.

وهكذا، أليس بحث الفينومينولوجيا هو ما قد صاغته أبحاث الصوفية القدماء تحت اسم «كشف المحجوب» أي كشف النقاب عن الأشياء المختلفة؟ أليس هذا ما يعرف تحت مسمى التأويل والذي يعد أساسياً في التفسير الديني للقرآن، Hermeneutic التأويل هو نسبة الشيء إلى أصله، إلى طرازه الأصلي، وفي سبيل إرجاع الشيء إلى أصله فإنه يجب أن يمر بمستويات متعددة لبنائه وبهذه الطريقة فإنه يمكن حل بنيته إلى جوهر الشيء، إن البناء هنا يعني ترتيب المظاهر ونظام التجليات المعطاة للجوهر.

وهذا هو تقريباً معنى الفينومينولوجيا وهذا ما يجب عمله لكي نضع

مهمة الفلسفة المقارنة في مكانتها، هذا ما يجب فهمه على أنه تمييز واضح لها عن مفهوم تاريخ الفلسفة، ولنقل أيضاً إن الحذر من هذه الأخطار أصبحت أمراً ملحاً عند بعض الفلاسفة الغربيين في وقتنا هذا. ولكي نفهم ذلك؛ وفي نفس الوقت لكي نستوعب مفهوم الفلسفة المقارنة. أنا بالطبع أقصد هيغل Hegel وفينومينولوجيا الروح. إن مصير الفيلسوف الغربي المعاصر في وقتنا هذا لا يستطيع تجنب الإشارة إلى هيغل بطريقة أو بأخرى. نحن أيضاً سنفعل ذلك ولكن بالطبع لكي لا نقبل تبعية برنامج هيغل علينا وإنما بالأحرى لكي نتخلص منه. وفي هذا الوقت فقط فإننا سوف نعرض بوضوح لماذا يجب علينا أن نتعامل مع أشكال مختلفة للتاريخ العقلي لما قبل هيغل، وما الذي يجب فعله لمعارضة التاريخانية، التي تعتبر شكلاً بدون أمل لإنقاذ الظواهر دون اللجوء إلى أي جدل أياً كان.

وسوف نواجه مشكلةً هي: لماذا ندعي أن التاريخانية هي نتيجة تحلل أو تحطم مذهب هيغل. إننا يجب أن نسأل أنفسنا ما هو مكان التاريخ؟ أين يحدث التاريخ؟ ما الذي يتكون منه تاريخ الإنسان بالضبط وما الذي لا يتكون منه؟ وبعد ذلك فإن الطريق سيكون مفتوحاً أمامنا لاستخلاص ثلاثة مواضيع نموذجية من الفلسفة التي تم اتخاذها في إيران كفلسفة أساسية مع مراعاة وجهة نظر البحث المقارن. وهذا سوف يسمح لنا بالانتهاء عن بعد من تحري معنى المشروع الغربي، بل وليس هذا فقط بل أيضاً مغامرة تغريب العالم. إنهما شكلان لنفس الظاهرة إلا أنهما شكلان لا نستطيع أن نخلط أحدهما بالآخر. إن هذا المشروع المزدوج سوف يعلمنا كيف أنه إذا ما كانت هناك أية شرقيات Orientals باقية في العالم اليوم، وهذا بالمعنى الذي يفهمه السهروردي لهذه الكلمة، فإنها لا تنتمي كلية إلى أي من الغرب أو الشرق الجغرافي لعالمنا.

2 . كيف نحرر أنفسنا من النزعة التاريخية

إن فينومينولوجيا الروح ـ كما أدرك هيغل ـ هي دون شك إحدى العلامات المميزة للفلسفة الغربية ـ أتحدث عنها من أجل تأكيد هذه العبارة

وهذا ليس تقديراً شخصياً وهي لا تعني علماً وضعياً كما يُعتقد وهو ما قد فجر مذهب هيغل، إنها قمة فينومينولوجيا الروح، إنه التاريخ الذي فعل ذلك. ما الذي نقصده من ذلك بالضبط؟

إن اللغة السياسية الدارجة التي انتقلت إلى الفلسفة عند الجيل الأول من تلاميذ هيغل قد تأدت إلى الحديث عن اليمين واليسار الهيغلي. واليمين الهيغلي كان ممثلاً في هؤلاء اللاهوتيين الذين كانوا يعرفون بالتأمليين وذلك بالمعنى التقني لهذه الكلمة (التي اشتقت من الكلمة اللاتينية Speculum، أي المرآة) والذين يقرأون هيغل بنفس الطريقة التي يقرأون بها للثيوصوفيين الكبار أمثال السيد إيكهارت M. Eckhart ويعقوب بوهمه J. Boehme اللذين كان هيغل يُكنُّ لهما إعجاباً عميقاً. ولسوء الحظ فإن هذه الطريقة لقراءة هيغل لم تستمر، والهيغلية التي تمثلها قد ذهبت بعيداً إلى تفسير أحادي الجانب ومختلف تماماً، هو التفسير الذي ظهرت قسوته ودهاؤه في القرن التاسع عشر فقد كان هناك منذ البداية لبس يثقل على النسق بأسره، وعلينا أن نتعمق أكثر إلى جذوره على ضوء الفلسفة المقارنة التي تملك آفاقاً جديدة ما زالت غير معروفة حتى الآن، أو على الأقل مجهولة في وقت هيغل، وتظل حقيقة أن هذا الالتباس الأصلي الذي أتاح بحق للتاريخ أن يفجر المذهب الهيجلي.

ماذا سيكون في النهاية ـ من ناحية الأثر ـ موقف الفينومينولوجيا؟ إن الروح المطلق قد وجدت طريقها. لقد اكتملت العصور، لقد اكتمل التاريخ. إن آخرته Eschaton، نهاية مطافه قد مضت، إن ما يطلق عليه الآخرة في لغة اللاهوت كي يدل على أحداث يوم القيامة قد أدركناه بأنفسنا. بالتأكيد إذا قام أيٌّ من التأمليين الثيوصوفيين بقراءة هذه الأشياء وفهمها على أنها شيء تام بذاته في «الملكوت» Malakût ـ أي عالم الأرض السفلي، أو عالم الروح، وليس في عالم الأرض التجريبية أو الموضوعية التاريخية فإنه سوف يدهش أو يصدم في مفاهيمه. ولسوء الحظ فإنه في النص الهيغلي ذاته فإن هناك العديد من الأشياء تمر في هذا العالم وفي صورة من صور الإيمان بالأخرويات. لقد اكتملت هذه الأحداث (مثل: نابليون ومملكة بروسيا) لقد كان على التاريخ أن يتوقف.

لسوء الحظ فإن التاريخ لم يتوقف واستطاع الاستمرار فقط بسبب أنه اتخذ مذهباً أخروياً تألق في هذه الآونة وأعطاها اتجاهاً وعند حرمانه من هذه الأخرويات، حيث تركها وراءه بدلاً من أن تكون أمام عينيه، فإن التاريخ قد انحرف وأصبح يبحث في يأس عن اتجاه له ولم يكد يجده. ولاستمرار التاريخ في نفس الطريق وهو فقدان الاتجاه فإن التاريخ قد أصبح مجنوناً (أردد أيضاً كلمات الشاعر الإنجليزي تشيسترتون Chesterton والذي أوضح أن العالم في وقتنا الحاضر مليء بالأفكار المسيحية التي أصابها الجنون). نحن ندرك جميعاً النشاط المأساوي للعلمانية في مواجهة المذهب اللاهوتي والذي تأسس على وجهة نظر أخروية، على توقعات مستمرة وأساسية. والحد من هذ التوقعات يعني أن ندفع بالأخرويات إلى أخطار التاريخ. إن الأخرويات الحالية زائفة، تصنع أساطير زائفة من الناحية التاريخية تزهق ضمائرنا. فكيف يمكننا اكتشاف معنى للتاريخ أو اتجاه للتاريخ في غياب أي علامة تحول وراء التاريخ، أي نقطة استطاع فيها التاريخ أن يجهد نفسه أو أن يطلق سراح نفسه؟ إن هذا يعني: «بلا: ميتا - تاريخ وبلا - بعد يتخطى التاريخ».

إنه لمن المهم بالنسبة لنا أن نضع هذه المأساة نصب أعيننا لأن التوقعات الأخروية متأصلة في أعماق ضمائرنا نحن أهل الكتاب وهذا ما يجعل عدم استسلامنا لأخطار التاريخ أمراً ممكناً. وإذا لم نكن على حذرنا من ذلك، إذا كنا نسعد برضا ذاتي معين هو في الحقيقة ضد أنفسنا، فإننا سنجد أنفسنا مهددين بأن نصبح من المنغمسين في الملذات وبالتأكيد فإن السر في هذا الترتيب الكوني المسرحي مجرداً من معانيه بسبب آخرته، أو نظرته المحتومة التي لا يمكن تصورها أبداً فإنه يمكن أن يدعونا إلى إرجاعها ثانية إلى أصولها اللاهوتية والتي تعتبر أنّ كل مذاهبنا الإيديولوجية السياسية - الاجتماعية في الغرب في القرن التاسع عشر ما هي إلا أشكال مختلفة من العلمانية. أين هو ذاك الشعار القائل بالروح المطلق والذي تكون فيه الإنسانية هي الأساس في أعمال فيلسوف مثل هيغل؟

لقد أشرت في مكان آخر إلى الاختلاف مع هذا الشكل المسمى بالروح القدس والذي يرى فيه فلاسفتنا التقليديون العقل الفعال، والذي هو ملاك

الإنسانية، وفي نفس الوقت ملاك المعرفة وملاك الوحي. إن محاولات فهم وإدراك أشكال هذه القوة النشطة عن طريق ملاك الروح القدس الذي اعتبره قاعدة للإنسانية والذي يعتبر هو تلك الشفقة لهذه القاعدة إلا أن هذا الروح القدس ليس هو الروح المطلق الهيغلي والتي كانت تسمم الإنسانية نوعاً من التسمم عن طريق تأليهه، لكي لا نقول تعطيه نوعاً من الدوار بسبب مصائبه. ومن وقت لآخر أحاول أن ألقي نظرة خاطفة على ما يمكن أن تكون عليه «فينومينولوجيا الروح» إذا ما أعدنا التفكير وأعدنا بناء هذا العالم كوظيفة لهذا الروح المقدس الذي هو وفقاً للغنوصية الإسلامية يعد على التوالي وحي الأنبياء والفلاسفة على السواء. إنني لن أركز على هذا في هذه اللحظة، إنه أحد مهام الفلسفة المقارنة القادمة والتي لا يمكن للإنسان أن يحاول صياغتها بدون «خوف ورعدة».

ومن الأفضل الآن أن نأتي للموضوع الأساسي لهذه الدراسة وهو: كيف يمكن لفلسفتنا المقارنة أن تباشر مهامها بتحرير نفسها من أخطار التاريخ بطريقة فينومينولوجية، بعد أن تركت نفسها معرضة لأخطار كارثة الهيغلية. وربما يكون هناك حلقة وصل بين اختفاء الأخرويات من ناحية متضمنة سقوطاً في التاريخ دون نهايةٍ أو حدّ، وProtology وعلم الآثار القديمة كما يمكن أن نطلق عليه وهو البحث في أصل كل ما هو قديم أو حديث دون التعاطف مع كل ما هو قديم. إن المنظور الأخروي (كما في الزرادشتية) يعني التوحيد أو الإحياء النهائي لكل الأشياء في أصلها النقي الصافي مرة ثانية بعد الانتهاء من مأساة هذا العالم ـ هذا المفهوم كان الضمان الكافي ضد كل تهديدات الموت، وحينما ينتهي هذا الضمان فكل شيء يحدث وكأنه معركة قد اشتعلت ضد الموت، ليس فقط للبكاء على الأطلال التي اختفت، لكن لإنقاذ الحضارات البائدة بعد الموت والنسيان ويالها من أعمال عظيمة وكفاح متتالي ذلك الذي قام به الغرب في القرن الماضي لاسترداد أو إحياء الحضارات البائدة! إن الغرب يجب أن يفخر بعمله هذا، إنه عمل لم يسبق له مثيل. ولكن في قلب هذا الكم من الانتصارات فإننا نحس بنفس الكم من الألم، هل إعادة اكتشاف عصور الإنسانية البائدة يعوضنا عن فقدان شعورنا بالبعث أو

الآخرة؟ هل يمكن أن يفتح لنا الأبواب على مستقبل يتدفق فيما وراء هذا العالم، تلك الأبواب التي كنا قد أغلقناها أمام أنفسنا؟

إن علماء الآثار ودارسي ما قبل التاريخ لم يقصروا في ترتيب الآثار التي أعادوها إلى النور ثانية في خطة زمنية دقيقة، تلك الدقة التي لا تترك هامشاً للشك وعدم الاتفاق. ولكن حين ننجح في هذا الوصف الزمني فما الذي سنستفيده بالتحديد؟ هل سيقوم عالم الآثار بالسماح لنا باكتشاف آخرة الأخرويات؟ من الذي سيجرؤ أن يذهب إلى هذا الحد؟ بالتأكيد إنها ليست الفلسفة التاريخية حيث إن ذلك من الأشياء التي علمها عند الله، ولكن الفلسفة التاريخية ترضي نفسها بتأسيس مذاهب السببية أياً كان أنواعها، إلا أن فعاليتها عرضة للانتقاد بدرجة كبيرة غير محدودة. وفي الحقيقة فإن هذا التفسير نادراً ما يبقى صالحاً إلا لجيل واحد فقط، ومن الملاحظ جيداً كيف أن مجموعات دوائر المعارف الكبرى التاريخية يجب أن يعاد النظر فيها وصياغتها ثانية مرة كل ثلاثين عاماً.

ووسط كل قواعد التفسير قليلة الفائدة التي أعدها البشر لأنفسهم هناك هذه العقيدة، السببية الزائدة، على الرغم من أن كل إيديولوجية لم تكن إلا بنية فوقية ترتفع على بنية أساسية لنظام اقتصادي ـ اجتماعي، عقيدة محولة اعتباطياً إلى قاعدة للتفسير تظل هي نفسها غير مفسرة حيث أنه لم يعد مقبولاً أن يكون حدوث كل شيء على النقيض مما يجب أن يكون عليه: أليس الإنسان هو من يدير هذا العالم! واجبه الاقتصادي والسياسي في العالم كوظيفة لهذا المعنى الذي يعطيه لوجوده في هذا العالم، لدخوله وخروجه من هذا العالم، وباختصار، طبقاً لرؤيته لعالم آخر دون البحث بلا جدوى عن اتجاه له في هذا العالم، وفي هذه الحالة، فإنه لوهم ضافٍ أن نحول التطور الاجتماعي الاقتصادي إلى قاعدة تفسيرية عندما تكون هي نفسها قابلة للتفسير في نطاق ما لعملية أكثر تحيزاً. وكل شيء سوف يعتمد في الحقيقة على التدهور أو الهروب القوي لما وراء الطبيعة. إن الإنسانية التي ليس لديها أي علم عن أصل الكون لا يمكن أن تنظم العالم بإعطاء نفسها أهداف إنسانية، ويكون مجهودها متجهاً إلى تصنيع قوي ينفذ إلى ما وراء عالمنا؟ إنها إنسانية

هربت من أخطار التاريخ لتفقد عقلها بفقدانها اتجاهها.

والآن ماذا عسانا أن نقول إذا كنا كفينومينولوجيين وكفلاسفة نرتفع ضد هذا المفهوم الذي لا يمكن أن يتصور الأشياء إلا طبقاً لتكوينها الزمني والتي تطلق على نفسها اسم التاريخانية.

1 ـ إنها ليست مسألة الإقلاع عن الدراسات التاريخية بالتأكيد! فالإنسانية التي تتوقف عن التعمق في دراسة تاريخها هي إنسانية فاقدة الذاكرة، إنها ستكون مثل شخص فقد ذاكرته. وحتى اليوم ربما يكون هناك خطر مؤجل، إذا لم يكن كذلك بالفعل؟ فكيف يمكن وجود بعض التصريحات أو القرارات التي تتضمن عن طريق مباشر وغير مباشر مصير الإنسانية كلها وتدل على جهل بالتاريخ لا يمكن تصديقه؟ وعندما يعلن حقيقة أنه يوجد على العكس من ذلك ـ بين الجيولوجيين وعلماء المعادن من يعرفون تماماً إلى أي مدى يرجع موضوع أبحاثهم العلمية في الماضي. وبعد ذلك أين توجد مصادر الطاقة التي كثر الحديث عنها في وقتنا هذا إذا لم يكن لها أصل في الماضي السحيق للأرض؟ أين هو مستقبل أي نهر من الأنهار؟ هل هو عند مصبه عندما يبدأ في فقدان مياهه في المحيط أم هو بالأحرى عند مصدره؟ لعل علومنا الإنسانية لا تنسى هذا.

إن احتجاج الفلاسفة ضد ما يطلق عليه التاريخانية لا يتعلق بأي صورة بمثل هذه النظرة البسيطة. إن ما يوجد في عقولهم هو:

2 ـ أنهم يضعون أبصارهم بالتحديد أمام هذا المفهوم الذي يوضح ذاته مع انحراف الوعي التاريخي عن الوضع السوي والذي يدعي بأنه يفيد معنى ومجال المذهب الفلسفي إلى العصر الذي يظهر فيه كما لو أن هذا العصر هو المفسر الوحيد له. إنه دائماً نفس الهوس أو الجنون. إن حالة المجتمع تعتبر كالمعطى الأول، عندما تكون بالفعل نتيجة إدراك العالم الذي سبق كل ترتيب تجريبي للأشياء. فوجهة نظر الدراسات الدينية تم تزييفها كلية. إن الناس يقولون عن الفيلسوف أنه من عصره تماماً إلا أن هذا التفسير يغفل ببساطة أن الفيلسوف أولاً هو نفسه عبارة عن زمنه، لأنه إذا كان فيلسوفاً حقيقياً فإنه

يرتفع فوق ما اصطلح عليه تعسفياً تحت اسم «عصره» لأن هذا العصر أو الزمن ليس على الأقل زمنه حيث إنه الوقت المجهول للعالم بأجمعه.

وهنا فإننا نقترب من مواجهة السقوط الكبير لما يسمى بالفكر الحديث والذي يغلق بشدة كل المنافذ التي يمكن أن تؤدي إلى ما وراء هذا العالم، هذا هو ما يعرف باسم «اللاأدرية» وقد استخدمت لأغراضها علم الاجتماع والتاريخانية والتحليل النفسي واللغويات أيضاً. وبدلاً من إنقاذ الظواهر فقد بددتها تماماً، رافضين أي معنى تصاعدي لها يمكن أن يمثل أمناً زائفاً لاستحالة إقامة ميتافيزيقا صالحة. ولكن لماذا يتعين علينا أن ننحني أمام هذا القرار: كان يجب أن يكون الذريعة التافهة لننحاز لزماننا وفي هذه الحالة إذا كان بمقدورنا أن نرى الأشياء تبعاً لطريقة السهروردي شيخنا المشرقي (شيخ الإشراق) فإننا سوف نسرع في إعلان الانفعال.

فبالنسبة «لشيخنا المشرقي» كان هناك، على سبيل المثال إرصادات الفلكيين والتي استمرت صلاحيتها حتى عندما ظهرت أشياء أكثر دقة وحتى هؤلاء الذين لم يكونوا فلكيين كانوا على ثقة كبيرة بهم. وكانت هناك ملاحظات الفلاسفة والروحانيين الذين نفذوا إلى الملكوت، أي إلى ذلك العالم السفلي الخفي، أي إلى عالم الروح. إن ملاحظاتهم نالت نفس الثقة التي نالها الفلكيون، والذين لم يتفكروا في الملكوت من قبل إذ كانوا يعتبرونهم مرشديهم. ما هي القيمة التأثيرية للنقد الموجه ضد هؤلاء الذين رأوه رأي العين في الواقع من بعض الناس الذين لم يروا أي شيء ولم يكونوا ليروا أي شيء؟ أعرف أن الموقف كان جريئاً ولكنني أعتقد أن الموقف في عصرنا سيكون في تمثل الفيلسوف ضمير مسؤوليته، «جرأة السهروردي» ويتخذها لنفسه.

إن الذي أشرت إليه الآن كحدس الماهية Wesenschau في فكر السهروردي يمكننا أن نطلق عليه رؤيا الأشياء في الملكوت. فالتاريخ الذي يشكل فيه الفيلسوف رؤيته هو نقطة تحول لا أكثر. إن الذي يجعل الثيوصوفية الشرقية حقيقة ليس أنها تأسست في الحقيقة من 582 ـ 1187 على

يد السهروردي. ذلك أن هذه الرؤيا لا تحدث في هذا العالم ولكن في الملكوت، وليس في زمن هذا العالم، لكن في زمن الملكوت. إن عدم قبول قيمة هذه الرؤية ورفض مضمونها هو ببساطة تدمير للظاهرة. هذا هو ما يفعله النقد العقلاني التاريخي وبالتأكيد فهو ليس هدف الفينومينولوجيا.

3 ـ ينشأ من هذا النقد الأساس والذي نضعه في مستوى النقض التاريخي للمفاهيم الميتافيزيقية نقد آخر، يعتبر من ضمن المبادئ السابقة. يظهر ضد الادعاء بتغير شعار الحدث إلى أحداث هذا العالم وليكن إدراكه حسياً بالوسائل التجريبية وإثباته عن طريق أي شخص أو عن طريق تسجيله في الأرشيف. وفي الحقيقة فإن هناك أحداثاً أخرى ليس لها الحق الكامل لأن تكون في نفس مرتبة الحدث الرئيس ولكنها ليست عرضة للمعايير التجريبية للحدث. هذه هي «الأحداث في السماء أو في الجنة»، في الملكوت كما في مقدمة ونهاية الجزء الثاني من «فاوست». إن الضعف الكبير لهذا العصر هو أنه لم يعد قادراً على استيعاب حقيقة أحداث من هذا النوع. لذلك فهي تحبس نفسها داخل إطار مشكلة «الأسطورية» أو «التاريخ»؟ إن أي شيء لا يمكن تأسيسه بدون شك كشيء تاريخي بالمعنى التجريبي للكلمة نسميه «أسطورة» أو خرافة والتي تعتبر إلى حد كبير شيئاً غير حقيقي ثم تسقط في الفخ الساخر لهذه الأيام والمسمى عدم الإيمان بالأساطير لأنها لم يعد لها أي رغبة في إظهار ترتيب الأحداث والتي ليست بأسطورة أو تاريخ.

دعنا نتناولها من أقصر الطرق. إن المفهوم السائد هذه الأيام هو إظهار الإنسان كما هو كائن في التاريخ. هذا هو المفهوم السطحي للتاريخ والذي يخضع لسراب السببية التاريخية والتي نقدم لها هنا ـ فهو مفهوم مضاد في وضعه، مفهوم بدونه لا يكون للتاريخ الخارجي للظاهرات التاريخية أي أساس. هذه النظرة تضع في اعتبارها أن التاريخ هو الإنسان، إن شيئاً مثل التاريخ قد بدأ فقط مع الإنسان لذلك يحضر الإنسان معه أساساً شيئاً يعد دائماً سابقاً للتاريخ، شيء ما لا يتوقف عن اصطحابه معه والذي سيكون ملاذه ضد التاريخ الخارجي. إنها إذن مسألة تاريخ داخلي أو تاريخ خفي بالمعنى الدقيق للكلمة، التاريخ الباطني الذي لا تتم أحداثه في العالم الخارجي للأشياء لكن

في العالم الكامن الداخلي للحالات المعاشة، أحداث في الملكوت، في عالم الروح في «السماء» أو في «جهنم» التي يحملها الإنسان داخل نفسه.

إن هذا التاريخ الذي يحمله الإنسان في أعماق نفسه، هذه الجنة وهذه النار التي بداخله والتي تدرك نفسها في نسيج الحقائق التاريخية التي تنتج عن كل مناسبة مختلفة لرغبات الإنسان. إنها تشيء نفسها بالتساوي في التاريخ، تعتبر أحداثه في الواقع ما تزال تتخذ لنفسها مسرحاً في الملكوت حتى ولو كانت أحداثه ومآتمه تنطبق على سيناريو ينتمي شكلاً لهذا العالم، لكن هذه الأحداث يمكن إدراكها والتعرف عليها عن طريق أداة غير المعرفة التجريبية أو الفيزيقية أو التاريخية. إن هذه هي أحداث الملاحم البطولية (مثل أحداث الأفستا أو الشاهنامة، أو أحداث أسطورة الكنائس المقدسة). مرة ثانية إنها أحداث التاريخ الخفي الداخلي والتي توحي بالروايات المميزة التي تكون أكثر الروايات صدقاً. ولنتحدث بتفعيل أكثر، إن هذه الأحداث هي التي تصنع التاريخ المقدس، وإذا أردنا أن نتجنب أي تداخل مع التاريخ التجريبي فلنقل ببساطة أحداث المتغيرات الدينية Hierologies أو الأشياء المقدسة.

ولكي نفهم هذه الأحداث يجب أن ينتمي الإنسان نفسه بطريقة أو بأخرى إلى هذا التاريخ المقدس، كما يحدث أن يمر في الملكوت، أي إن أمكن القول في الإنسان الداخلي. والدليل أن هؤلاء الذين لا يؤمنون بذلك ينكرون حقيقة تمييز هذه الأحداث عندما يكونون غير مهتمين باحترامها بأي وسيلة. إننا جميعاً نعرف السؤال القرآني، العرض البلاغي الذي طرح على الإنسانية كلها ممثلةً في الإنسان الأول: ألست بربكم؟ ألست أنا سيدكم؟ بالتأكيد فإن هذا ليس بتاريخ بالمعنى المتداول للكلمة ذلك لأن هذه المسألة حدثت قبل زمن عالمنا الحالي. إلا أن تلك المسألة ليست بأسطورة بالمعنى المعتاد للكلمة. ويمكننا مضاعفة الأمثلة المأخوذة من الإنجيل ومن القبالة لدى اليهود ومن القرآن والحديث. إن هذه الأحداث تعد من نوع مختلف تماماً عن أحداث حملات «يوليوس قيصر» أو حكم نابليون بونابرت التي يمكن أن تسجل في كتب التاريخ. وللإنصاف ومن أجل إعطاء هذه الأحداث قدرها، فإنها تعني إدراك الحقيقة الخاصة بها في عالم وسيط، والذي كان

الهدف الخاص لأبحاث فلاسفتنا الإيرانيين «عالم المثل»، العالم الخيالي، والذي ليس بخيالياً، على الاطلاق ولكنه «البرزخ» Barsakh[1] أي المساحة بينهما، المسافة الوسيطة بين المحسوس والعقلي.

والآن يمكنك رؤيتها: سواء أكانت مسألة تأسيس ظاهرة التاريخ الخارجي كما هي متأصلة في التاريخ الداخلي للإنسان أم تلك التي في العالم الوسيط التي هي الشواهد المرئية لهذا العالم الداخلي للإنسان فلكي يفهم هذا المعنى ولإنقاذ الحقيقة فإن الأمر يتطلب نفس الوسيلة وهي «كشف المحجوب» الذي يكشف النقاب عما يوضح نفسه بينما يظل مختفياً في الظاهرة. لقد قلت الآن إن هذه هي الفينومينولوجيا، وإن هذا هو تماماً ما يفعله التأويل في أعمال الثيوصوفيين الروحانيين. إنها ليست مسألة أي جدل تركيبي: إنها مسألة قيادة الملاحظ إلى نقطة يسمح لنفسه برؤية ما هو مختفٍ. هذا هو التأويل أساساً. إنه لا يساوي شيئاً أن يكون كل ما تقدم، كل ما ذكرناه له أصول لاهوتية بين الفروع الثلاثة الكبيرة لأهل الكتاب.

4 ـ إننا الآن في موقف أفضل لنفهم مهمة الفلسفة المقارنة ولنرى كيف أنها لا تهتم بالترتيب الزمني لتاريخ الفلسفة ولا تعرض بناء فلسفة للتاريخ. سأذكر مثالاً يمسنا في إيران بملحوظة ـ مألوفة حيث أنني سأشير ثانية إلى السهروردي. إذا كان «شيخ الإشراق» قد اعتقد كما قيل عنه في وقتنا، أن الفلسفة ليست إلا بنى فوقية تعكس حالة مجتمع ما في لحظة معينة، بنية فوقية قد هجرت عن طريق البنية السفلية السابقة عليها، فلن يكون الباعث لفلسفة النور في إيران والتي كان قد مارسها حكماء فارس القدماء. إن قراره

---

(1) البرزخ هو العالم المشهور بين عالم المعاني المجردة والأجسام المادية، والعبارات تتجسد بما يناسبها إذا وصلت إليه وهو الخيال المنفصل. وهو الحائل بين الشيئين، ويعبر به عن عالم المثل، أعني الحاجز من الأجسام الكثيفة وعالم الأرواح المجردة، أعني الدنيا والآخرة. الجرجاني: التعريفات، دائرة الشؤون الثقافية العامة، بغداد، د .ت.، ص 31. ود. سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1981، ص 45.

كان كافياً لإلقاء الفجوة الزمانية. ومنذ ذلك الحين حتى الآن فإن الخسروانية Khosrovanuyum في إيران القديمة كانوا السابقين للإشراقيين، الأفلاطونيين في فارس. وهذه ربما تعتبر نظرة للروح بالنسبة للمؤرخ المؤمن بالمادية التاريخية الوضعية. وبالنسبة للفينومينولوجي فإنها في الواقع واقعة روحية صالحة الأساس وبالرغم من كل العواقب التي ستتلوها.

وعند فهم وجهة النظر هذه، فإنني سوف أسوق ثلاثة أمثلة، ثلاثة مواضيع توضح لنا من البداية الدور الذي يمكن أن يقوم به الفلاسفة الإيرانيون ويأخذونه على عاتقهم من بين المهام المتعددة للفلسفة المقارنة. ولقد تجنبت والتفت حول موضعين آخرين مقارنين في الملاحظات السابقة: من ناحية «ميتافيزيقا الروح» التي تقوم على مطابقة القوة العقلية للفلاسفة والروح القدس للوحي، ومن ناحية أخرى «ميتافيزيقا الخيال» مؤيداً فينومينولوجياً «البرزخ» أو «عالم الخيال». لقد تعاملت مع هذه المواضيع في كتبي. لهذا فإنني أفضل أن أركز الانتباه الآن على ثلاثة مواضيع للبحث المقارن، والذي ما زال يعد بالنسبة لي في مرحلة التكوين لذلك فلا تتوقع مني استنتاجات كاملة، لكن إلى حد ما تأكيد لمطالب أخرى على نفس الخط في المستقبل.

3 ـ ثلاثة نماذج لقضايا مقارنة

إن مهمة المقارنة هنا محددة جداً بما أن المواضيع التي تطرح نفسها لها جذور في الثيوصوفية الروحية كما سلم بها حكماء المجتمعات الثلاثة الكبيرة للتراث الإبراهيمي. إن المشاركة الإيرانية في هذه النقطة أضافت إليها هذه الملاحظة التي في صالحها، والتي ندين بالفضل فيها للسهروردي، والتي نتجت عن اندماج التراث النبوي الزرادشتي لإيران القديمة في التراث النبوي للقرآن والإنجيل. إن أي فلسفة مقارنة ترمي إلى السير في خطوط فينومينولوجية يجب أن تتصرف بحصافة كبيرة. إن المقارنة لا تهتم فقط بالتشابهات، بل تأخذ في اعتبارها الاختلافات أيضاً. ربما تكون هذه التشابهات والاختلافات القائمة لا يزال لها معنى بعلاقاتها المتعددة مع أشياء أخرى أكثر عمومية. ولهذا فإننا نطلب «نقطة انطلاق» عامة، ومحددة جداً

ومؤكدة. إنني أعتقد أن هذه هي الحال بالنسبة لهذه الثلاث موضوعات، التي سوف أقدمها لكم الآن، والتي تتعلق بـ (1) الأفكار الأفلاطونية (2) مذهب تكثيف الجوهر (3) تحديد مهمة التاريخ المقدس أو مرحلة ما قبل التاريخ.

1 ـ الأفكار الأفلاطونية (المثل الأفلاطونية) أو تمازج النور (مثل نورية Muthul nûriya هي الموضوع السائد في فلسفة الإشراقيين، الأفلاطونيين الفرس. فلنعد قراءة بعض السطور لأفلاطون (ضمن سطور أخرى عديدة) يمكن أن تحيي ذاكرتنا عن بعض الخصائص الأساسية لفلسفته «هذه الأفكار تتضمن مجموعة من الأسس ذات شكل ثابت، ليست بمخلوقة أو فانية، لا تقبل بينها أي عنصر أجنبي، ولا تحول نفسها إلى شيء آخر، لا تدرك للعين أو لأي حاسة أخرى، تُعطي نفسها للعقل فقط» (طيماوس Timaeus 5ZA). لقد كان الإبداع الشخصي للسهروردي تفسير الأفكار النموذجية ـ كما تصورها أفلاطون، بلغة المذهب الملائكي الزرادشتي. الأفكار أصبحت ملائكة أو سادة العناصر أو الأنواع في هذا العالم. وفي نفس الوقت هناك علم الكون الزرادشتي والمندمج في الأفلاطونية المحدثة.

وهناك المزيد.. فوق عالم الأفكار النموذجية فإن شيخ الأشراق قد تصور عالم الكائنات الأولية للنور، عالم الأمهات والذي يمكن مقارنته بنيوياً مع عالم Sefirât في القبالة عند اليهود. يبدو لي أن التقدم في دراسة أفكار السهروردي كما تبدو اليوم، وثيق الصلة بالاقتراحات التي اقترحها دارمستيتر Darmesteter[1] منذ عدة أعوام مضت، هذا الرجل الذي ظل علامة فخر لعلم الإيرانيات الفرنسي في نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحالي. وفي تعليقه على ترجمته للأفستا، الكتاب المقدس للزرادشتية، فإن دارمستيتر قد قارن الملائكة الرئيسية في الديانة الزرادشتية الخالدين منهم فحسب، ومفهوم القوى

(1) جيمس دارمستيتر 1849 ـ 1894 شاعر، مستشرق مهتم باللغة الإيرانية القديمة، قام بترجمات فرنسية وإنجليزية للأفستا. وتعد دراسته عن الأساطير الزرادشتية 1875 من أهم أعماله، قام بتدريس اللغة الإيرانية في مدرسة الدراسات العليا، باريس 1877، وواصل إصدار «دراسات إيرانية»، وقد عمل أستاذاً بالكوليج دي فرنس، 1885.

الإلهية المقدسة لدى فيلون السكندري، الذي يعد تأثيره على الفكر الديني الغربي معترفاً به تماماً. إن اقتراح دارمستيتر لم ينتج عنه أية ثمار، لأنه يوجد القليل من الفلاسفة الذين اهتموا بالمذهب الإيراني، إلا أنّ لدي إحساساً أن السهروردي قد وافق عليها وبحماس ومن ثم فهناك مجال واسع للدراسة المقارنة يقع أمامنا الآن.

وبالإضافة إلى ذلك سوف تجد في الجزء الثاني من كتاب «مختارات من الفلاسفة الإيرانيين» عملاً بارزاً ندين بالفضل فيه إلى صديقي وزميلي البروفيسير سيد جلال اشتياني Ashtiyani ولقد كنت مسؤولاً عن الجزء الفرنسي من هذا الكتاب، وهناك فصل طويل أيضاً مخصص لأحد فلاسفتنا والذي ما يزال حتى الآن غير معروف تماماً: ابن أغاجاني Ibn Aghajani[1]. إنه كان أحد تلاميذ «ملاصدار الشيرازي في القرن الثاني عشر. لقد ترك لنا تعليماً بارزاً على كتاب الفحم المحترق Burning Cook لميرداماد الفيلسوف الكبير ومعلم مدرسة أصفهان في عصر الدولة الصفوية. إنني أكرر الآن قصة ظهور واختفاء ثم ما تلى ذلك من إعادة اكتشاف هذه المخطوطة الأصلية المكتوبة بخط اليد. إن هذا الجزء بأكمله يعتبر مثالاً رائداً لهذا النوع من الروايات البوليسية التي ليست بنادرة في السجلات التاريخية للبحث العلمي ومفاجآتها[2]. إن ميرداماد معلم ابن أقاجاني، لم يكن إشراقياً بالمعنى الدقيق للكلمة. إن موقفه بالنسبة للأفكار الأفلاطونية يتقلب خلال رحلة أحداث حياته العلمية. وتبقى حقيقة أنه قد رمز لها في كتابه العظيم بمصطلح غريب والذي كنت قد اطلعت عليه بالصدفة، ولم أستطع تفسير معناه الدقيق ولكن عند ظهور عمل ابن أقاجاني للنور ثانية، قد أعطانا مفتاحها أخيراً.

يسأل ميرداماد قارئه: هل أتى إليك ما هو منسوب إلى «إمام الحكمة» أفلاطون العظيم وأستاذه سقراط؟ إن السؤال يشير إلى مذهب الأفكار

---

(1) هو ابن الأقاجاني (محمد بن علي بن رضا) فيلسوف من مدرسة أصفهان كتب شرحاً على كتاب معلمه «القبسات».

(2) المصدر نفسه.

الأفلاطونية، لكن ميرداماد يطلق عليها هذا الاسم الغريب «الطبائع المرسلة» Tabai Morsala أو حتى «الجواهر المرسلة» Apostolic Natures إن الفضل يعود لابن أقاجاني في معرفتنا أن هذا المصطلح يشير إلى الأفكار الأفلاطونية. إنّ ما يدهشنا فعلاً هو وصفها بأنها «مرسلة» ومطلقة بهذا الشكل على الأفكار الأفلاطونية النماذج المعيارية للنور، لأن هذا المصطلح «مرسل» هو أحد مميزات معجم مذهب النبوات، إن النبي المرسل هو نبي مبعوث للناس، لمدينة أو لمجتمع ما، ويجب تمييزه عن النبي الرسول والذي يكون مكلفاً بإظهار دين أو كتاب سماوي جديد. والآن هناك إحدى المشاكل التي يجب وضعها موضع الاعتبار من بين أهم القضايا في الفلسفة الأفلاطونية وهي كيف نستطيع التوفيق بين تأصيل الفكرة وتصعيد الفكرة. إن الفكرة يجب أن تكون متأصلة وإلا فلن يكون الهدف العقلي كما هو. ولكن في نفس الوقت فإن الفكرة يجب أن تظل مصعدة جذرياً. إن الفكرة ليست عرضة للتغير، الميلاد والتحلل أو الموت. إن العلاقة بين الأفكار الأصلية للعالم العقلي وحقائق العالم المحسوس هي كما اقترح أفلاطون تسميتها بالمشاركة[1].

وفي معجم ميرداماد فإن هذه العلاقة لا يعبر عنها بمصطلحات التأصيل أو التجسيد ولكن في مصطلحات مذهب النبوات والرسالة النبوية. إن ميرداماد يدعونا إلى إدراك الأفكار الأفلاطونية بأسلوب الأنبياء المرسلين في هذا العالم. والفلسفة النبوية للشيعة تدعونا هنا إلى مفهوم نبوي للفلسفة الأفلاطونية، كاختلافها عن الأفلاطونية المسيحية مثلاً ـ أو كديانة نبوية

---

(1) يشير كوربان إلى أهم مشكلة في الفلسفة الأفلاطونية وهي العلاقة بين عالم المثل والعالم المحسوس وهي المشكلة التي لم يستطع أفلاطون تقديم حل مرضٍ لها كما يظهر في حيرته في محاورة بارمنيدس. راجع أفلاطون: بارمنيدس، ترجمة الأب جرجس بربارة، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق. وراجع العرض الذي قدمته د. أميرة حلمي مطر في «الفلسفة عند اليونان»، الباب المخصص لأفلاطون، دار المعارف ـ القاهرة.

للتجليات بالنسبة لديانة التجسيم. إن وظيفة الرسول هي أن يحدث تقابل بين السماء والأرض، لكنه تقابل خيالي، إنه تقابل عن طريق التجلي في العالم الوسط، عالم المثل (العالم المثالي) أو العالم الخيالي. إن هذا المفهوم دون شك يتوافق ـ على ما أعتقد ـ مع مفهوم السهروردي. وهذان المفهومان معاً يحددان لنا الخط الزمني الأفلاطوني في إيران، كل في وقته وفي عصره. ويبدو لي أن هذا الشكل من الأفلاطونية واجه تفسيرات متعددة على مر القرون، لذا لدينا هنا طريق ملكي نادراً ما تم اتباعه من قبل ومفتوح أمامنا للبحث في موضوعات الفلسفة المقارنة.

2 ـ موضوع آخر لا يضيف شيئاً ذا أهمية لما سبق، ذلك الذي نشأ من عمل ملاصدرا الشيرازي (979هـ/ 1571م)[1] أشهر تلاميذ ميرداماد، والذي سيطرت أعماله العبقرية البارزة على الفلسفة الإيرانية طوال القرون الأربعة الماضية. إن ملاصدرا أحدث ثورة في ميتافيزيقا الوجود، بعكسه ترتيب الأولويات المدروسة عن طريق فلاسفة ميتافيزيقا الماهيات العظام في هذا الحين، وهذا الأخير أعتبر أن الماهية أو كينونة الأشياء ثابتة وغير قابلة للتغير والوجود يمكن أن يحدُث أم لا، كما يجب وفقاً للحالة. فهي لا تغير شيئاً في تركيب هذه الماهيات. وقد أعطى ملاصدرا ـ من ناحية أخرى ـ الأسبقية للوجود. وهكذا فإن طريقة الوجود هي التي تحدد طبيعة الجوهر. إن طريقة الوجود هي بالفعل قادرة على عدد من الدرجات من التكثيف والتداني بالنسبة لميتافيزيقا الماهيات، فإن تكوين الإنسان على سبيل المثال أو تركيب الجسم من الثوابت. وبالنسبة للوجود الميتافيزيقي عند ملاصدرا فإن كينونة الإنسان تتضمن درجات متعددة، بدءًا من تلك الشياطين ذات الوجه الآدمي، إلى الحالة السامية للإنسان الكامل. إن ما يطلق عليه الجسم

---

(1) الشيرازي (صدر الدين) المعروف بصدر المتألهين. ولد في 979هـ، 1571م متكلم وفيلسوف من مدرسة شيراز. أبرز ممثل للتيار الشيعي في الفلسفة الإسلامية، قام بتوليفةٍ لمختلف المدارس الإمامية وأعطاها أكمل تعبير فلسفي. أهم أعماله: الأسفار الأربعة، الذي حققه ونشره كوربان، وقد فسر كوربان فلسفته كما يتضح من دراسته الحالية ـ تفسيراً وجودياً.

يمر خلال حالات متعددة بدءًا من تلك الحالة الفاسدة للجسم في هذا العالم إلى الحالة الراقية، بل وحتى ما نسميه الجسم الإلهي Jism Elâhi. وفي كل مناسبة، فإن هذه الآثارات تعتمد على مدى التكثيف أو التهدئة على تداني الوجود. ملاصدرا هو فيلسوف المسخ والتناسخ[1]. إن فكرة تكثيف الوجود تستتبع فكرة أشكال الوجود أو أشكال الماهية التي هي إحدى السمات العظيمة لفكرة الميتافيزيقي. وبطبيعتها فإنها تعد الطريق وتهيئه للفينومينولوجيا، فعل الوجود.

هذه المسألة قد شغلت حيزاً كبيراً لدى الفلاسفة المدرسيين اللاتين في القرن الرابع عشر. إن هذا الموضوع الذي أطلق عليه في اللاتينية تكثيف أو تخفيف الإشكال De intensione et remissione formarum التي تفترض أن هناك فاصلاً، مجالاً من التغير لعبت على حدوده تغيرات الكثافة النوعية إنه هذا الفاصل، هذا المجال من التغيرات الذي تم تحديده على أنه «نطاق الأشكال» هناك أسماء لبعض الفلاسفة الذين تساوي إبداعاتهم رهافة أفكارهم الفائقة والذين ما زالوا متصلين بالبحث المتعمق في هذا الموضوع ومنهم بالأخص جان الريباوي Jea de Ripa[2] الفيلسوف الإيطالي الفرنسيسكاني من القرن الرابع عشر والذي ما زالت أعماله بعيدة جداً عن إمكانية نشرها كاملة، وهو أيضاً مثل ملاصدرا منذ قرنين ونصف مضت، كان يجب عليه أن يصار الفلاسفة قليلي الدهاء والذين كان يعتقد أنه يمكنهم بالإبقاء على الماهيات الأمن من تنويعات التكثيف هذه ومن تجريد فعل الوجود Variations of Intensity and Degradation.

ولكن المسيطر على هذه المسألة، بل وحتى على الفترة الزمنية هو اسم نيقولاس أوريسم Oresme الفيلسوف النورماندي الذي كان أستاذاً في جامعة

---

(1) راجع دراستنا عن التناسخ في: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، القسم الأول، معهد الإنماء العربي، بيروت 1988.

(2) يوحنا الريباوي، المعروف بيوحنا الملاتكي، لاهوتي إيطالي فرنسيسكاني كتب باللاتينية شرح الأحكام، وله كتاب التعينات، لقب بالمعلم الفائق الدقة.

نافار Navarre ثم اسقفاً في ليزو[1]. إن عبقرية أوريسم قد أوحت إليه نهجاً جديداً تماماً لا يمكن تقدير كفاءته إلا بصعوبة. لقد أخذ على عاتقه إعداد بيان تخطيطي تمثيلي للاختلافات النوعية. فلنفهم هذا جيداً. إنها ليست مسألة التحويل إلى أعداد كما نفعل عادة الآن، وليست العوامل الكمية مثل الأعداد والإحصائيات على الإطلاق. إنها مسألة ترتيب أوريسم بتوافق للبيانات التي كان متعذراً اختزالها وهي في الأساس نوعية، وتمثيل عددي لهذه البيانات من خلال الوسيط وليس الأعداد لكن في أشكال هندسية (المثلث، الدائرة، شبه المنحرف... إلخ)، بالتأكيد فإن هذه الأشكال وطبيعتها تخص عنصراً نوعياً معيناً، ويجب ألا ننسى ذلك فالشيء المدهش هو أن نقطة الانطلاق لهذه الأبحاث كانت لاهوتية. إن اللاهوتيين كانوا يسألون هل الزكاة أو الصدقة يمكن أن تزيد أو تنقص في عمر وإيمان الإنسان. إن اللاهوت الذي أصبح من البدع الآن إنكار أية فعالية عملية له موجود - مع ذلك - في أصل المشكلة التي كرس لها أساتذة جامعة باريس أنفسهم خلال القرن الرابع عشر.

ومن ناحية أخرى فإنه يجب أن نسأل مثلاً عما هو تكثيف صورة أو لون من حيث النوعية، هل يتعين على اختفاء شكل قديم أو إضافة شكل جديد إليه؟ إنهم يبحثون في مسألة ما إذا كانت أحداث الروح يمكن أن تكثف أو تصبح أقل كثافة. وإذا ما كانت التسليم باقتراح أو اعتقاد يمكن أن يكثف أو يخفف، أو ما الذي تتوقف عليه الزيادة والنقصان؟

وهنا فإننا نجد نفس الموضوع الموجود في عمل ملاصدرا والمهتم بتكثيف وتجريد كل الكائن. هذا الموضوع استمر وتطور مع أوريسم وبشكل

(1) أوريسم (نيقولا) 1320 - 1382، ولد في بايو في فرنسا ودرس اللاهوت في جامعة باريس، حصل على لقب أستاذ في اللاهوت 1362. تولى تعليم الملك شارل الخامس ثم عمل مستشاراً له بعد توليه الحكم، حاول وضع تعاليم للحكم مستقاة من آراء أرسطو، وشرح بناء على أمر الملك كتابي الأخلاق والسياسة للمعلم الأول، سبق ديكارت ونيوتن وغاليليو بالقول بقانون سقوط الأجسام ودوران الأرض. من مصنفاته رسالة في السماء والعالم 1377، دعا إلى استخدام الإحداثيات.

مختلف تماماً مع ملاصدرا، ويمكن أن نقول إن أوريسم أخذ على عاتقه مهمة ترتيب التنويعات بواسطة أمثلة هندسية، أمثلة لها خصائص وحركات في الكائنات. لقد عبر عن امتداد الخصائص والحركات بطول أشكاله، وقوة هذه الحركات والخصائص باتساع أشكاله، وبفعله ذلك فقد مثل هندسياً المسافات التي يمر من خلالها اختلاف حركة متغيرة (لاحظ أنها مسألة حركة محلية لكن أيضاً التقدم النوعي للتغير) وأهمية هذا الموضوع هو أفضل ما قام به حيدر آملي Haydar Amoli[1]، والذي كان أحد المعاصرين لأوريسم في القرن الرابع عشر في إيران، والذي تميز بذوقه ومهارته في الفن التخطيطي أو البياني وذلك بإعطاء تمثيل هندسي للمسافات الروحية. إن معدل هذه البيانات ليس فقط تشابه محكوم بتركيب الأشكال الهندسية ولكنه بالأحرى تشابه مؤسس بالتوصيلات المحددة بهذا الجبر الفلسفي المعروف باسم «علم الحروف» وعلى حد علمي فإنه لم يتم تخصيص أي دراسة مقارنة لهذا الموضوع.

صحيح أن بعض مؤرخي العلم قد رأوا في هذه الطريقة في التعبير عن الظاهرة النوعية بمصطلحات كمية كما نجد عند أوريسم شيئاً مثل البدايات الأولى لما قد أطلق عليه في العصر الحديث علم الفيزياء. وهناك نقطة أخرى أبعد يجب أن تتبادل إلى الذهن. فالذي تمنى أوريسم أن يجعله ممكناً هو الحدس المكاني «التأمل الخيالي» تفضل الأشكال الهندسية، الظاهرة النوعية والتي بطبيعتها الذاتية تبتعد عن التمثيل البُعدي. وبذلك قد التقى ثانية مع ميتافيزيقا الخيال التي كانت بارزة في الشرح العظيم لبروقلوس Proclus[2]

(1) حيدر آملي فيلسوف شيعي ولد في آمُل عاصمة طبرستان 720هـ/ 1340م. له عدة مؤلفات حاول فيها ربط الفكر الإمامي بميتافيزيقا الصوفية خاصة مذهب ابن عربي، له شرح على فصوص الحكم باسم فص الفصوص.

(2) أبروقلوس (412 ـ 485م) فيلسوف يوناني أفلاطوني محدث ولد بالقسطنطنية، درس بالإسكندرية، له عدة شروح على المحاورات الأفلاطونية، والثيولوجيا، مبادئ الإلهيات، ورسالة في العلم الهندسي. تؤلف كتاباته مزيجاً من التصوف والمنطق، اليونان والشرق. كان لرسالة المؤلف في العلم الهندسي تأثير هائل بالنظر إلى أنه كان =

على «عناصر» إقليدس، وبقول فينومينولوجي: إن ما لدينا هنا ليس التحول من علم نوعي إلى علم كمي مثل ما هو في عصرنا. فأنا أعتبر أن مؤرخي العلم بعيدون جداً عن الغرض الحقيقي من مجهوداتهم ليجعلوا أوريسم المبشر بالهندسة التحليلية. لأن فكرة تبديل الأشكال الهندسية بعلاقات جبرية لم تخطر بباله أبداً. إن مثل هذا الإجراء كان يمكن أن يدمر اتجاه جهوده، الجهود التي كانت تهدف في النهاية إلى توضيح كيف يصبح الزمن مكاناً. ولهذا فإنني أفضل القول إن أوريسم كان يحاول أن يدرك نوعاً من العلم لا يزال في انتظار تطوره الحقيقي. وبالتأكيد فإن حالة البحث كما تركها أوريسم يمكن أن توجه الباحثين عن الحقيقة إلى اتجاه جديد ولكنه ليس ممكناً استنتاج ضرورة منطقية للعبور من إحداها إلى الأخرى. ولهذا فإن الهندسة التحليلية كانت في أشد الحاجة إلى وجود تفسير ديكارت الذي ظل أول وآخر تفسير لهذه الظاهرة. وليس هناك ضرورة منطقية تسمح لنا باستنتاج أفكار ديكارت من بين أفكار أوريسم. ولهذا فإننا سنكرس أنفسنا بدلاً من ذلك للاستطلاع كفينومينولوجيين لكل المجال المفتوح أمامنا بالإبداعات بفضل عبقرية أوريسم الحدسية، وهو مجال ضخم.

وبالفعل، فإننا يمكن أن نمثل الموضوع الذي تحدث فيه الاختلافات النوعية على شكل خط، إن خطي الطول والعرض هما الإحداثيان اللذان يمثلان هذه الاختلافات بيانياً واللذان يؤسسان معاً السطح. إلا أن المرء يمكن أن يمثل هذا الموضوع من البداية بسطح منبسط ثم ندرس الصفة التي تخبرنا عن كل نقاط السطح. خط العرض هنا سوف يكون لخط على سطح مكوناً بعداً ثالثاً. ولكن هذه الصفة السطحية لا ترهق فكرتنا عن الصفة. الموضوع المعروف بهذه الصفة هو في الحقيقة ليس خطاً أو سطحاً لكنه

= يبشر على ما يبدو بجدل هيغل ويرى أن الوحدة تظل حاوية على كل ما يتولد عنها. إن كل ما ينبثق عنها يعود لا محالة إلى أصل بضرب من فاعلية دائرية. لذا يقول عنه هيغل «لقد مضى أبعد من أفلوطين، ومعه تبلغ الفلسفة الأفلاطونية المحدثة. راجع عنه: جورج طرابيشي [معد] معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، مادة إبروقلوس.

جسم صلب حقيقي. إننا الآن مهتمون بالصفة الجسدية. لكن إذا مثلنا هذه الاختلافات النوعية الآن بجسم صلب ذي ثلاثة أبعاد، فالإنسان هكذا يمد أسلوب التمثيل المستخدم من الأصل للصفات الخطية والسطحية للصفات الجسدية ذات الثلاثة أبعاد. ولكن إذا كان هناك الآن مثال ذو ثلاثة أبعاد يأخذ الدور الذي يلعبه خط الطول في الحالات السابقة، لكن بمثل ما يجب أن يكون هنا خط العرض، فلا بد من وجود بعد رابع هنا. ولسوء الحظ فإننا لا نملك مثل هذا البعد الرابع.

وهنا مرة ثانية كان لدى أوريسم حدس عبقرية. لقد اعتبر صفة الجسدية كما لو كانت مركبة من جسدين. تلك الناتجة عن امتداد الموضوع في الأبعاد الثلاثة (للفضاء) المكان وهناك أخرى هي تلك الموجودة في الخيال فقط والتي تنتج عن تكثيف الصفة المضاعفة بتعدد السطوح والتي يمكن اكتشافها في الطبيعة الداخلية للموضوع. لقد تحدثت عن هذا كحدس لعبقرية لأنه قد ظهرت فيها الفكرة العامة للجسدية، من مجرد حقيقة أنها تفترض بعداً رابعاً، وتكمل نفسها في العالم الخيالي الذي تؤكده في نفس الوقت الذي تفترضه فيه. إلا أن هذا العالم الخيالي للجسم الخفي الذي أطلق عليه هنري مور[1] ـ أحد أفلاطونيي كمبريدج في القرن السابع عشر ـ البعد الرابع. وهكذا فإنه نفس هذا العالم الخفي الخيالي الذي قامت ميتافيزيقا الخيال عليه، والمحولة في فكر ملاصدرا إلى قدرة روحية صافية تفترضه ويستكشفه. هنا أيضاً فإن ملاصدرا يرفض نفس الافتراض بالجسدية التي ليست كاملة في العالم التجريبي ذي الأبعاد الثلاثة وهنا أيضاً تمتد جذور موضوع الهياكل السماوية النموذجية، إنه الهيكل الأرضي الذي لا يكون منتهياً أو كامل البناء الحسي إلاّ بثلاثة أبعاد مكانية. إنه يكون كاملاً في مجموعة فقط في الخفاء الذي يمكن تخيله فقط. إن فيلسوفاً إيرانياً

---

(1) هنري مور H. More (1614 ـ 1687) تخرج من كمبريدج وعمل أستاذاً بها، تأثر بالأفلاطونية المحدثة وأكد على جوانبها الصوفية والثيوصوفية يعتبر كتابه «الوجيز في الأخلاق»، 1667 من بين الوثائق المميزة لأفلاطونيي كمبريدج.

مثل القاضي سعيد القمي من القرن السابع عشر قد طور موضوع الطراز الأول السماوي للهيكل التكعيبي للكعبة بطريقة رائعة. هذا هو الموضوع الذي يتطابق مع المعرفة الروحية الإسلامية لهذا الهيكل السماوي لأورشليم (للقدس) كنموذج بدائي للهيكل الأرضي في القدس.

لقد أشرت في مكان آخر إلى علاقة أساسية بين أفلاطون فارس وأفلاطوني كمبريدج هي أكثر من أن تكون مجرد تاريخ زمني، والذي يُرى من خلالهما أنهما كانا متعاصرين. وعلى ضوء أبحاث أوريسم فإننا نجد مجالاً للفلسفة المقارنة مفتوحاً أمامنا وهو من التحديد والاتساع حتى أنه يسبب نوعاً من الدوار إنني لن أصر هنا عليه حيث إنه الموضوع الذي سأبدأ في اكتشافه. ولكنني أعتبر أن هنا المكان والزمان الصحيحين لجذب الانتباه إليه ولو لفترة بسيطة مؤقتة.

3 ـ في النهاية هناك موضوع ثالث استطعت أن أبحثه بتفصيل أوسع في مكان آخر، وبالتالي يصبح ناضجاً بدرجة كافية ليكون موضع دراسة للفلسفة المقارنة، لذا سأتكلم باختصار. وبقدر ما أستطيع فإننا ندين للزرادشتية بفضل المحاولة الأولى كما يمكن أن نسميه تحديد مدة عصور العالم: الخلق، المزج أو الخلط Mélange الانفصال Gumecishn وهكذا فإن عصور العالم قد انقسمت إلى الثلاثة فصول المكونة للدراما الكونية، تثير أحدهما ضد الأخرى، قوى النور Ohramazdian وقوى الظلام Ahrimanian. هذه الفصول الثلاثة انتشرت في مدة اثنتي عشرة ألف سنة، والتي تعتبر قيمتها حكمة حسابية Arithmosophic وليست مجرد عملية حسابية، وفي النهاية فإننا ندرك عيد الظهور أو الغطاس لـ Saoshyant تجهيزاً لتغير منظر العالم أو البعث.

هنا فإننا نواجه توازناً مدهشاً، إن حديث الشيعة يصف لنا هبوط النور المحمدي على هذا العالم كشعاع يخرج من اثني عشر حجاباً من النور هم أنفسهم الاثنا عشر إماماً، الذين يرمزون إلى عصور العالم الاثني عشر. والألف الثانية عشرة فيها هي إمام البعث (قائم القيامات) -Qâim al

Qiyâmat[1]. إن الشعور الشيعي كان قد نظم أيضاً مدة عصور العالم في خطة اثني عشرية.

هناك الكثير لم يأت بعد، إن دائرة النبوة الشرعية قد أغلقت وقد تبعتها دائرة الولاية، دائرة أصدقاء الله، أو دائرة الاستهلال الروحي والتي حل عقدها بعودة The Parousia الإمام المنتظر (الثاني عشر أو الإمام المختفي) لقد انتبهت في مكان آخر إلى التوازي في هذا التمثيل لعصور العالم بما ظهر لأول مرة في العالم الغربي في القرن الثاني عشر في أعمال يواقيم الفلوري Joachim of Flora[2] وهذا الأخير أيضاً قد تم تقسيمه إلى ثلاثة فصول ولكنها كانت كلها تتوافق والثالوث المقدس. إن المملكة الثالثة هي تلك التي بها الروح المقدسة، الإنجيل الخالد، الروح القدس. وهنا ثانية فإن حيدر آملي يمكن أن يكون مرشدنا في بحثنا، عندما أشار إلى أن من رمزت إليه الشيعة على أنه الإمام المنتظر هو نفس المرموز له في المسيحية بالروح القدس.

ومع ذلك فإن الفينومينولوجيا المقارنة يجب أن تنتبه إلى نقطة أساسية هنا وهي: متى سيكون تحديد أزمنة التاريخ له قيمة، وفي أي مجال للرؤية سيتم وضعه؟ بالتأكيد ليس (إن هذه الموضوعات الثلاثة التي يقدمها لنا هي أمثلة للاتجاهات المقارنة) في هذا المجال الذي يعتبر فيه الإنسان موجوداً في التاريخ، إلا إذا كان هذا التحديد سيفرض نفسه على كل شخص كما تفعل الوقائع مثل حكم قيصر ونابليون. وهذا أبعد ما يكون عليه الحال! إن معنى

---

(1) راجع الإمام السيد محسن الأمين: أعيان الشيعة، تحقيق حسن أمين، المجلد الثاني، دار التعارف، بيروت 1986، ص ص 44 ـ 84.

(2) يواقيم الفلوري، متصوف إيطالي، أسس الرهبانية الفيورية في القرن السادس عشر، عرض مذهبه في «وفاق العهد» مميزاً في التاريخ البشري عصر الآب (الشريعة، المادة، العهد القديم) وعصر الابن (الإيمان، الكنيسة، المذهبية) وعصر الروح الآتي (وهو عصر ستتولى فيه كنيسة نسكية خالصة إدارة شؤون البشرية المرتدة إلى الفقر الملائكي. وقد أثرت أفكاره في الحركات الفرنسيسكانية.

هذا التحديد ينطبق أساساً على هذا المجال الشعوري الذي يكون التاريخ فيه موجوداً في الإنسان. لهذا فإننا نتعامل هنا مع التاريخ المقدس والذي تتم أحداثه في الشعور الداخلي للإنسان والذي يكون إحساسه الداخلي موجوداً في التأويل، بتفسير روحي ولنطلق عليها فينومينولوجيا التي هي كشف المحجوب، كشف النقاب عن السر الخفي.

لنلاحظ ذلك! عندما يترك الإنسان نفسه يجرف في التاريخ فإنه يستطيع أن يختبر كل فلسفات التاريخ كما يحلو له، إنه يتجاهل كل الميتافيزيقا، إنه يستطيع أن يتصرف كاللاأدري تماماً. لكن هذا لا يعود ممكناً عندما يستدخل التاريخ ويتم إدماجه مع شعور الإنسان. فالأحداث هي أحداث الروح؛ إذ أن لها بُعداً تصاعدياً. الإنسان لم يعد بإمكانه اللعب على ما يحبه من الفلسفة اللاأدرية للتاريخ، فقط هؤلاء الثيوصوفيين مثل فرانز فون بادر F. Von Baader[1] أو شلينج Chelling الذين يمكن تسميتهم وبحق فلاسفة التاريخ والذين يمكننا اتباعهم الآن.

إنني أعتقد أن الموضوعات الثلاثة التي قدمتها لكم هي بحق ثلاثة أمثلة للاتجاهات المقارنة.

4 ـ المقامرة الغربية ومغامرة التغريب

لكي نختتم القول يبدو لي أن هناك مواضيع من هذا النوع يمكن أن تضعنا على نقطة حيوية عندما تدعونا فلسفة مقارنة إلى تقدم أولي. ومن هذه النقطة الحيوية ربما أمكننا أن نلتقط ومضةً خاطفة من الضوء الجديد حول معطى هذه المشكلة التي لا يمكننا أن نحول نظرنا عنها، مشكلة مواجهة

---

(1) فون بادر (فرانتز بندكت) فيلسوف ألماني ولد وتوفي بميونيخ (1865 ـ 1841) درس الطب ومارسه ثم المعادن والكيمياء، وكتب في توليد الحرارة، درس الفلسفة وأصدر «مساهمة في الفلسفة الدينامية المعارضة للفلسفة الإلهية» كما أصدر عدداً من النصوص الصوفية والثيوصوفية سعى للتوفيق بين الفاسفة القديمة وفلسفة كانط وهيغل، كما أراد أن يجمع بين الفلسفة والثيوصوفية ليؤلف فاسفة طبيعية جديدة.

مصير الشرق والغرب على التوالي. وأنا أعلم جيداً أنه في الوضع الحالي للأشياء، ومع اتساع نطاق عملية التغريب، فإن هذه الكلمات لم يعد لها نفس المعنى من التضاد كما كان الحال منذ جيل أو جيلين.

ومن ناحية أخرى فإن مفهوم الشرق Orient عند السهروردي وعند كل رفاقه ليس هو الشرق الذي يمكن أن يوضع كعلامة للجهات على خرائطنا. إن هذه الكلمة في عمله ليس لها معنى جغرافي ولا معنى عرقي، بل لها أساساً معنى ميتافيزيقي. إنه يصف العالم الروحي كهذا الشرق الأعظم الذي تتجه نحوه الشمس الصافية عند إشراقها، والشرقيون هم أولئك الذين يستقبل شعورهم الداخلي إشعاع هذا الفجر الأبدي. ولا يزال هناك دون شك القليل من هؤلاء المشرقيين، في الشرق وأيضاً في الغرب الجغرافي لعالمنا، لكن ليس لأي منهما أي تفوق على الآخر. لكن عندما نتكلم عن مصير الشرق والغرب فإننا عادة ما نفهم المعنى المتداول لهذه الكلمات عندما يبحث الشخص في عواقب اختفاء ما كانت عليه الحضارات التقليدية.

وهكذا فإننا يجب أن نبدأ بالتمييز عمقاً بين ما سأطلق عليه المغامرة Venture الغربية من ناحية ومقامرة تغريب الشرق من ناحية أخرى. وهذه الأخيرة ليست امتداداً للأولى. لقد كانت هناك لحظة في القرن الثاني عشر، عندما تمت ترجمة الأفستا إلى اللاتينية في طليطلة لحظة كانت ثقافتانا في الشرق والغرب متشابهتين في النوع، كان مفهوم العالم غير منفصل عن مضمونه الروحي. فأنا مثلاً أفكر في هؤلاء الكيميائيين الذين يعتبرون العملية الكيميائية التي تحت أيديهم قد أسفرت عن نتائجها النهائية إذا كانت مصحوبة بتحويل داخلي للإنسان، أي إذا أثرت فقط في الميلاد الداخلي للإنسان الروحي. وبالطبع فإن هناك كيميائيين لا يعرفون شيئاً عن هذا الهدف الروحي أو ببساطة يتجاهلونه ويشغلون أنفسهم بأقرانهم على أمل إدراك طموحاتهم المادية والتي عادة ما تتحطم. هؤلاء بالطبع كانوا معروفين باسم النفاخين أو شاعلي الفحم النباتي. وبعض النتائج التي يحصلون عليها يمكن أن تسهم بلا شك في فصل تمهيدي عن الكيمياء الحديثة. وعلى العكس من هذا فمن المؤكد أن الكيمياء كوسيلة من وسائل المساعدة بالنسبة للعلوم الروحية (أنا

أفكر هنا كثيراً في الجلدكي Jaldaki[1] وفي يعقوب بوهمه Boehme) لن يكون لها أية صلة مع فصل تمهيدي يمكن أن يقدم على أنه مرحلة ما قبل التاريخ للكيمياء الحديثة. هناك عدم استمرارية، أو خواء في الانتقال من عالم إلى آخر، إنها هنا النقطة بالتحديد لهذه الفجوة أو نقطة الانتقال التي يجب أن ندركها لكي نفهم مصائرنا الشخصية.

ولكن هل هناك في الحقيقة لحظة معينة دقيقة محددة؟ هل هناك لحظة في الزمن يوجد بعدها انحراف أو استمرار للحركة يمكن تصورها؟ إن ما يظهر لنا بعد الحدث كاستمرار، كان في الحقيقة مجرد تتابع لقفزات غير مستمرة أو نقاط انطلاق جديدة كل مرة لا يمكن توقعها. ولهذا فإنك تجدني الآن فجأة متحفظاً بشدة عندما أتكلم عن أوريسم، والذي أود أن أقارن فكرته عن تكثيف الأشكال بفكرة ملاصدرا. إن لدي شعوراً بأن الشكل الهندسي للأشكال النوعية عند أوريسم لم يعد فصلاً تمهيدياً للهندسة التحليلية ـ بالمعنى الخاص للكلمة ـ كما أن الكيمياء القديمة ليست مرحلة ما قبل التاريخ للكيمياء الحديثة. وللحصول على هذا كما قلنا فإن ظهور ديكارت كان مهماً. إلا أنه لم يكن من المهم وجود ديكارت بعد أوريسم. إن ظهور ديكارت كان حدثاً جديداً، كان بمثابة عدم استمرارية. ولسوء الحظ فإننا دائماً نميل لرؤية الأشياء بنفس الطريقة التي تظهر بها الصور في الفيلم ـ الواحدة تلو الأخرى. إن ما يتبع ذلك ليس بالضرورة أن يكون بسبب ذلك Propter hoc كما يعرفها علماء المنطق جيداً. ولكن هؤلاء الذين يتحدثون عن الأحداث الأساسية للتاريخ عادة لا يعرفونها.

وما أن قلت ذلك، أود أن أوضح الملاحظة التالية، إن ما نسميه

---

(1) الجلدكي (عز الدين علي بن محمد) كيميائي من جلدك في شمال مشهد بخراسان عاش في دمشق ثم في القاهرة توفي حوالى 750هـ، ترك عدة كتب في الكيمياء والتنجيم وفي الفلسفة. حاول التوفيق بين علم العرفان النبوي في مدرسة الإمامية الاثني عشرية وبين الكيمياء بوصفها علماً روحياً شقيقاً للحكمة وله في ذلك كتاب البرهان في أسرار علم الميزان.

المغامرة الغربية هو تطبيق الذكاء على البحث العلمي لطبيعة غير مقدسة والتي يجب انتهاك حرمتها كي نكتشف قوانينها ونخضع قواها للإرادة البشرية. لقد شدنا هذا إلى حيث توجد الآن: قوة دافعة فتية قد حولت ظروف حياتنا ولا شك في هذا، وقد استفاد العالم كله منها. ولكن في نفس الوقت فقد جرنا إلى موقف سوف نطلق عليه «القوة الخلاقة الضارة أو الزائفة» بالمعنى الذي يعبر عن نفيها للعمل الإبداعي بما أنها قد وضعت البشرية على الأرض في موقف التدمير، في موقف إلغاء سكناها، هذه الأرض التي تستمد منها اسمها ووجودها. إنه عمل من لا شيء ومن موت يجب أن نتناوله مواجهة إذا كان يجب إدانته بنفس طريقة حكماء فارس القدماء الذين لم يكونوا أول من فعل ذلك فحسب وإنما كانوا أول من ينظرون في عيني الإنسان البشع.

فلنؤكد هنا أيضاً، فيما وراء الانتصارات العلمية للغرب هناك في نفس الوقت المسائل الروحية، لكن لنفكر في عدد الأرواح البشرية التي تطلبتها تضحيات الاكتشافات الغربية عندما نتخذ المكان المخصص لنا في طائرة مريحة سواء أكان هناك إحساس بالأماكن أم لا، فلنفكر في كل هؤلاء الذين ضحوا بأرواحهم في السنوات الأولى من هذا القرن لكي نصل إلى الأماكن التي نقصدها (إنني أشير هنا إلى «طيران ليلى» Night Flight لسنت اكزوبري Saint Exupéry الذي يمس القلوب). فلنفكر في كمية الطاقة الذهنية التي لا يمكن قياسها والمستمرة في كافة الآلات التي غطت الأرض شيئاً فشيئاً، ما هي فائدة توبيخ ـ الغرب في الوقت الذي نحن مضطرون إليه في كل الحالات إلى تقليده، بل وأن نصبح مثله؟ لكن الثقة التي بدأ بها الغرب في مطلع هذا القرن ما زالت تؤمن بأن التقدم التكنولوجي سوف يقود العالم إلى السعادة وإلى الفردوس الموعود يعطينا فكرة، إذا نظرنا إليها ثانية بالقياس إلى اليأس الموجود اليوم. لقد كان هناك خداع وتضليل. إن العلم المحرر قد خلق أداة للموت. إلا أنني مقتنع بأن هذا اليأس يخفي بين جوانبه تحرير الغرب. إن السلاح الذي صنعه هو الذي يعالج الجراح كما يقول بارسيفال Parzifal في دراما فأخبر: لدي ثقة كبيرة في أنه هناك الكثير من الشرقيين Orientaux في الغرب بالمعنى السهروردي للكلمة ليواجهوا هذا الخلاص.

إن الموقف المختلف الذي خلق عن طريق تغريب الشرق (هذه المرة بالمعنى الجغرافي للكلمة) يبدو لي إلى حد كبير في نفس الضوء. إن الحصول على الشيء أو الانتفاع به أو اختياره يعني شيئاً واحداً واكتشاف أنفسنا يعني مسألة أخرى مختلفة. لقد كنت أنوه الآن أن الإيديولوجيات السياسية ـ الاجتماعية للغرب هي ادعاءات علمانية ودنيوية الأنسنة المذاهب اللاهوتية السابقة. ومرة ثانية فإننا نجرب الفعالية الرهيبة للعلوم الفلسفية والدينية والتي حاولت بدع عصرنا هذا أن تحرمها كل القيم العملية، على العكس فإن الفعالية الرهيبة التي تعطيها لنا، إذا لم تكن المفتاح فهي على الأقل أحد المفاتيح الرئيسية للموقف. وهكذا فإننا كلنا أهل الكتاب، أي أهل مجتمعات الكتاب يجب أن نأخذ في الاعتبار معاً ماضينا اللاهوتي فإن كتبنا المقدسة ـ القرآن والإنجيل ـ تواجهنا بنفس المشاكل حين نحاول فهمها. لقد كنت لتوي أتذكر الأصل اللاهوتي للمفهوم التأويلي والذي نندفع نحوه كثيراً هذه الأيام. وهنا أيضاً توجد حقيقة حرجة تبرز نفسها. وإذا ركزت انتباهي على أحداث هذا العالم الروحي، الذي أنا على معرفة كبيرة به، ذلك العالم الصوفي الروحاني الشيعي، «العرفان الشيعي» يجب أن أقرر حقيقة أن نفس هذه المشاكل التي تبرز في كل مناسبة، وأن الحلول التي تم اختيارها كانت تماماً هي تلك التي رفضتها القرارات المسيحية الرسمية في الغرب.

ولهذا فإنه من الأساس لكلينا أن نتحرى بالتفصيل تاريخنا الفلسفي واللاهوتي كوحدة مشتركة. إن الذي انبثق في الغرب من إيديولوجيات علمانية ببساطة لا توجد هنا في الشرق. كيف إذاً تكون الاختيارات والقرارات التي تصدر عن العلمانية في الغرب تتحول في الشرق بدون إحداث أي ضرر بها أو بدون تدميرها؟ هنا لدينا كما أرى نوراً جديداً تماماً والذي نرى من خلاله التأثير المدمر للغرب على ما كان عليه الشرق التقليدي. هنا لا نستطيع أن نقول أكثر أيضاً: إن الذي يخفي السم سوف يخفي هو نفسه الترياق المضاد لهذا السم، حيث إن السم المختص لم يف هنا. ما الذي سوف يظهر إذن؟ إننا لا نزال في قلب هذه العملية، إنه ما زال الوقت مبكراً جداً لنفهم هذه العملية وأن نجيب عليها. ولكنه ليس مبكراً جداً أن نحاول أن نحبط الكارثة

المفجعة. إنني أقول إن المسؤولية الثقيلة لهذا المجهود، وأن نفهم وأن نتفادى الموقف، هي عبء كبير يقع على الفلسفة المقارنة حتى إذا لم تكن هي نفسها مجهزة جيداً لتواجه مباشرة هذه المهام.

ما هو نوع البشر الذين يأخذون على عاتقهم هذه المسؤولية؟ هناك نوع من البشر في هذا البلد يعتبرون مفخرة الثقافة الكلاسيكية. وهذه معروفة تحت اسم العارفين الثيوصوفيين الروحانيين والذين لا تنفصل لديهم التعاليم العليا عن الروحانية السامية والأخلاق العالية لتمارسها في مجتمعاتنا. وهذا النوع من الرجال يوازيه في التراث الغربي هؤلاء الذين كانوا أعمدة التراث حتى الإعلان عن واقعه «خيانة الشماسين» أو رجال الدين. عندما قام رجال الدين بالخيانة فقد ظل هناك هذا النوع من الرجال الذين ظهروا نتيجة الثقافة العصرية غير الدينية أو غير المقدسة والذين يطلق عليهم لفظ المثقفين الذين لم تعد كلمة الروحانيين تعني بالنسبة لهم أي معنى، ذلك لأن اللاأدرية قد دمرت الإنسان بداخلهم. وهذا يعني أن هناك انفصالاً داخلياً في النفس بين الفكر والكائن وبين الكائن والفعل، وهذا الانفصال هو ما كان يرجو السهروردي أن يحبطه عندما نادى بفكرة الحكيم الكامل الذي يجب أن تكون لديه كمية كبيرة من المعرفة الفلسفية بالتساوي مع الخبرة الروحية حيث إن كليهما يمكن الحصول عليه بدون الآخر. مثل هؤلاء الحكماء هم الذين يطلق عليهم أحد الأحاديث الشهيرة ورثة الأنبياء.

إن إحدى المميزات المدهشة للفلسفة الشيعية في إيران، خاصة في الأربعة قرون الماضية كان هو الإصرار على الوظيفة العامة للفيلسوف والنبي. إن النبي بالطبع ليس هو ذلك الشخص الذي يتنبأ بالمستقبل. إنه الشخص الذي ينطق بلغة الوحي غير المرئي. لذلك فلكي يطور الحكماء كخلفاء للأنبياء يجب أن تكون فلسفاتهم في أساسها فلسفة نبوية. وما زلت أعتقد أن العارفين وكل الفلاسفة الصوفيين الذين ينتسبون إلى التراث الإبراهيمي لهم صفة مميزة واحدة. سوف تكون موضع حديثنا في أي مناسبة أخرى، وهو شيء يمكن أن يوضع بمثابة ادخار للمستقبل بالنسبة لبرنامج فلسفتنا المقارنة، أي أن هؤلاء الحكماء هم القادرون على مواجهة عواقب تدنيس كون قد تم

انتهاكه والإمام الأول يشير إليهم في مقابلته الشهيرة مع تلميذه كميل بن زياد إنهم ينتمون إلى الغرب مثلما ينتمون إلى الشرق في هذا العالم. إنهم لن يكونوا أكثر من مجموعة قليلة من الرجال، غير معروفين لعامة الناس، لأنهم سيكونون قد تخلوا عن طموحات هذا العالم ولأنهم سوف يكونون كسابقيهم على دراية تامة بالمسؤولية الأخلاقية والإنسانية لرجال العلم. إنه لم يعد كافياً أن يكون مجرد رجل علم أو فيلسوف إذا كان الشخص أحد أبناء الأنبياء.

إن محسن فايز والذي كان من ألمع تلاميذ ملاصدرا قد أنهى مقدمة أحد كتبه بدعاء كان في نفس الوقت اعترافاً بالإيمان، لقد ادعى أن كتابه سيكون النور والسلام لقلوب الساعين إلى ذلك. إنه يعتبرها الكنز الذي سيكون في انتظاره في مكان اللقاء يوم القيامة. ولكن لأنه يعرف الثقل الحقيقي لأسراره فإنه يسأل الله أن يحفظها بعيداً عن متناول الشياطين وأن لا يختار لقبور أسراره إلا قلوب رجال طيّبي المنبت والسلام.

ملاحظات النص

1 ـ هذه محاضرة ألقيت في ديسمبر 1974 في كلية الآداب، جامعة طهران وطبعت في Sophia perennis، نشرة أكاديمية الإمبراطورية الإيرانية للفلسفة، الجزء الأول، العدد الأول، طهران 1976، الترجمة الحالية (الإنجليزية) تمت من خلال النص المراجع المطبوع في هنري كوربان «الفلسفة الإيرانية والفلسفة المقارنة»: الأكاديمية الإمبراطورية الإيرانية للفلسفة 1977. والمترجم والناشر يتقدم بأسمى آيات الشكر للسيدة ستيلا كوربان لمساعدتها غير المحدودة ولسماحها بعمل هذه النسخة الإنجليزية.

2 ـ هـ. كوربان: «في الإسلام الإيراني» ملامح روحية وفلسفية، أربعة أجزاء، باريس 71 ـ 1974. غاليمار، مقدمة الجزء الأول.

3 ـ ملاحظة المترجم الإنجليزي: كلمة البرزخ (من أصل غير عربي) كلمة غير تقليدية لأنه ليس لها جذور من لفظها. وتعني في القرآن: الفترة، الفاصل، موطن الأرواح إلى مثوى الأموات. وفي اللغة العربية الحديثة تعني الفجوة الفاصلة بين الموت والبعث. وفي الفارسية تعني صورةً من صور الخيال أو الوهم، وتعني شخصاً واقعاً في غرام امرأة بالإضافة للمعاني العربية.

4 ـ هامش للمترجم الإنجليزي: التأويل هو العود لأول الكلمة العربية، إرجاع الشيء إلى أصله.

5 ـ كوربان: «السهروردي والأفلاطونيون الفرس»، الجزء الثاني.

6 ـ «مختارات من الفلسفة الإيرانية في الفترة من القرن السابع عشر حتى يومنا هذا، الجزء الثاني، نصوص مختارة كتبها س. ح. أشتياني، مقدمة تحليلية لكوربان، الموسوعة الإيرانية، الجزء 19» طهران، باريس 1975 Adrien Maisonneuve، الفصل العاشر في الطبعة الفرنسية تاريخ النسخة المخطوطة لنظرية الأفكار الأفلاطونية.

7 ـ مختارات من الفلسفة الإيرانية، ج 1، ص 48 ـ 79 من الجزء الفرنسي في الإسلام الإيراني، ج 4، الفهرس العام، الكينونة، الميتافيزيقيا».

8 ـ عن تكثيفات الكينونة، راجع «مختارات من الفلاسفة الإيرانيين»، ج 2، المقدمة الثانية، الفصل الثامن، ص 16، والعاشر، وعن أوريسم ومسألة تكثيف الأشكال أنظر كتاب بيير دوهيم «نسق العالم من أفلاطون إلى كوبرنيكوس»، الجزء السابع، باريس 1956.

9 ـ «في الإسلام الإيراني»، الجزء الرابع، صفحات 145، 148، 183 ـ 186.

10 ـ راجع «الإسلام الإيراني»، الجزء الرابع، الفهرس تحت اسم كميل بن زياد.

11 ـ «مختارات من الفلاسفة الإيرانيين»، ج 2، المقدمة، الفصل التاسع، ص 38، والكتاب الذي أشرت إلى اسم مؤلفه على أنه محسن فايز هو «أصول المعارف»، م. أشتياني (قدم نشرةً جزئية له في كتابه «المختارات).

12 ـ في دولة تحكمها العامة من الناس فإن هذا ربما يبدو غير ديمقراطي وحتى معارض. في الحقيقة الديمقراطية والمساواة تعتبر مفاهيم ليس لها علاقة بهذا الموضوع كلية مثلما في Gentil في شعر Dolce Stil Navo فإنها مسألة قلب أصبح نبيلاً بسبب التأهيل الروحي أو التنوير الروحي، المترجم الإنجليزي.

كارل بروكلمان والاستشراق

علي شلق

الاستشراق لفظ يتداعى في البال أخوه الاستغراب، وكلاهما في موضع الإشارة إلى حصولٍ بطلب الانتماء، أو الإضافة إلى الشرق، أو إلى الغرب، أو إلى العرب وسواهم.

محتوى اللفظ قديم قِدم انتماء اليونان إلى حضارة بحر «إيجه» التي هي جماع ما للهند والصين، وفارس، وعلى الأخصّ مصر، وبابل، وفينيقيا، إنتماءً يطلب المزيد من المعرفة كما يقول «ول ديورانت». وعندما جاء دور العرب، إذا بهم يستغربون أو يَسْتنوِتُونْ، أي يطلبون معظم ما خلّفه اليونان من تراث، وخصوصاً آراء الحكيمين: أفلاطون وأرسطو في الفلسفة، وأبقراط وجالينوس في الطبّ، وفيثاغورس في العدد. أما اليوم ـ وإن كنا في طور الاستشراق الحديث فإن الكثيرين من طلاب المعرفة من المشارقة يستغربون منهمرين على حضارة الغرب، وما كلامي الآن إلاّ عمل استغرابيّ يتناول مستشرقاً فخيماً من الغرب، مدّاً للجسور النبيلة بيننا وبين أمّته العظيمة الألمانية، وحبّاً فيه، وله، لانبهاره الجماليّ الجليل بحضارتنا العربية فنّاً، وفكراً، وتراثاً، حتى الدين. وقبل أن أجري في ميدان الكلام عنه، أشير إلى توطئة تتعلق بالاستشراق رسمها المستشرق الفرنسي «روجيه غارودي» وبها يتبيّن لنا نوع الاستشراق، ودرجته، ووظيفته، ومقداره، وموقع بروكلمن منه؛ وهي في نظري ما يفيدنا في رسم نوازع الاستشراق ومراحله. كان ذلك قبل سنوات عندما أوفدت ممثلاً اتحاد الكتاب اللبنانيين في أعياد الفاتح بليبيا، فسمعته يتكلم بقاعة الشعب، فسحرني ببيانه الذي لم أعرف له نمطاً عالياً كنمطه منذ أناتول فرانس، وشاتوبريان، واكزوپري فنويت الاتصال به والتحدث

إليه، خاصة أنني عرفت من مواطن له أنه سيصدر مؤلفاً عنوانه: وعد الإسلام: «Promesse de l'islam» فهتفت له، والتقينا في جناحه بفندق الشاطئ ودار الحديث التالي:

قلت: قرأت لك يا سيد غارودي واقعية بلا ضفاف، وماركسية القرن العشرين وسواهما، وأنا أنتظر كتابك الجديد عن الإسلام.

قال: سيصدر قريباً.

قلت: وهل تتقن العربية؟

فأجاب: ولا كلمة (pas un mot).

فعجبت وسألت: وكيف تكتب عن إسلام لا تعرف لغته؟

فابتسم قائلاً: أعتمد على ما كتبه المستشرقون، وعلى ما يرشدني إليه صديقي «محمد أركون». وهنا أفصحت له عن شكوكي في بعض ما يقوم به الاستشراق المتّهم، فاحتدمَ قائلاً: يا صديقي هنالك ثلاث مراحل قطعها الاستشراق، أوجزها لك حسب التالي:

- في المرحلة الأولى كان المستشرقون أدلاء شعوبهم على كنوز الشرق مثل سلفستر دي ساسي وأوغست مولر، وماركس مولر وغيرهم.
- وفي المرحلة الثانية أحب المستشرقون حضارة الشرق، ولكنهم ما زالوا يخدمون مصالح شعوبهم كأستاذك ماسينيون، ومرسيه ونولدكه.
- في المرحلة الثالثة ضعف أمر الاستعمار، وانهمر الباحثون الغربيون على دراسة حضارة الشرق حباً بتلك الحضارة وأنا منهم، ويكفي أن يكون قد سبقنا إلى حب المعرفة من أجل المعرفة كارل بروكلمن، ومن دار في فلك الثقافة الإنسانية، وجال العطاء بحرية.

بدء الاستشراق الغربي

لعلّ الدواعي الحضارية التي دفعت الأوروبيين إلى الأخذ برفق، وشوق من بساتين الفكر الأندلسي العربي، كانت الخطى الأولى نحو مدّ جسور المعرفة بين الغرب التلميذ والمشرق المعلّم، الماثل في مدارس قرطبة

وإشبيلية الجوامع. أيام كان يفِد الأمراء، وباباوات الغد إلى قرطبة يحضرون حلقات التدريس على جهابذة الفكر العربي الذي كان وحده آنذاك يلعب دوره في إنارة آفاق العالم، ولم ينس هؤلاء اسمي Avéros وMeyornoid ابن رشد وابن ميمون. بالإضافة إلى الرازي وابن سينا المشرقيين وربّما كان أول الناقلين والمترجمين البابا سلفستر الثاني في أواخر القرن العاشر للميلاد، ثم «هرمان» المتوفّى سنة 1054م وليون الأفريقيّ.

وفي القرن الثاني عشر أصبحت طليطلة الجامعة مَزْحماً كثيفاً للمشتغلين بالدرس، والنّقل من العربية إلى اللاتينية وعلى رأسهم «ريمون» أسقف طليطلة، يليه: أفلاطون الطيبوري، وإدلار الباجي، ويوحنا الإشبيلي، ومرقس الطليطلي وسواهم. وكان من أكثرهم عناية بالنقل جيرار الكَرْماني الذي ترجم نحو ثمانين كتاباً عن العربية إلى اللاتينية.

وأعظم ملوك أوروبا الذي عني بالنقل عن العربية فريدريك الثاني المتوفى سنة 1250م وألفونس صاحب قشتالة، الذي يلقّب بالمأمون الثاني في الانكباب على الترجمة والنقل، وبذل الغالي في سبيل ذلك.

ويهمّنا في مجرى بحثنا هنا أن نشير إلى أنّ الاستشراق اندلع محتدماً فيما بعد ذلك خاصةً منذ القرن الثامن عشر، واستشرى في التاسع عشر، ولمع نجم المستشرق الكبير سلفستر دوساسي «أوتيان كاترمير» في فرنسا، ثم توالى الإنجليز والهولنديّون، والإيطاليون والسكنديناڤيون، وتأخّر الروس قليلاً في مواكبة قافلة الاستشراق. والذي نأبه له ونقف عنده هنا هو جَزْيُ الاستشراق الألمانيّ وموقع «كارل بروكلمن» من بين هؤلاء جميعاً.

المستشرقون الألمان:

منتصف القرن التاسع عشر كان ميداناً لفرسان الاستشراق الألمان وأشهرهم، فرايتاغ Freytag المتوفى سنة 1861. درس على البارون سلفستر دوساسي اللغات الشرقية في باريس ودرّسها في «بون» وأخذ في التأليف عن العرب وآدابهم، وترك من الآثار ما يشير إلى خِصْب ذهنه، ونشاط يراعته فمن

ذلك أنه ترك معجماً في العربية واللاتينية بأربعة مجلدات، ونشر حماسة أبي تمام، وكتاب ابن عربشاه فاكهة الخلفاء، وأمثال الميداني، ورحلة عبد اللطيف البغدادي وسوى ذلك.

ويليه كوسغارتن Kosegarten تلميذ دوساسي أيضاً، ووبكي Woepeke وسليمان مُنْك Munk والشّهير غوستاف فلوجل G. Flüegel وفلايشر Fleischer المتوفّى سنة 1888 الذي كان يكاتب أدباء سوريا ومصر وينشر كتاباتهم في المجلة الشرقية الألمانية، وديتريشي، وغوستاف ڤايل، والبارون فون كريمر، أستاذي غير المباشر في تراثه عن حضارتنا، وتوربكي، وفرديناند وستنفيلد وإدوارد غلازر وسواهم.

* * *

الدفعة التالية من مستشرقي الألمان، لمعت كواكبها في سماء القرن التاسع عشر، ومن بينهم كوكب دريّ اسمه كارل بروكلمن، تلميذ تيودور نولدكه، والاثنان كانا بمؤلفاتهما في موضوعات الحضارة الإسلامية، والأدب العربي أستاذين لي، أفدت من علمهما، وآرائهما فائدة كبرى بواسطة مترجمين من الرهبان الألمان في المركز الدومنيكي بالماء الحي في فرنسا. وفي مدار هذا الفلك تلتمع أسماء مستشرقين عظماء اتصلتْ بهم حياة كارل بروكلمن العلمية مثل بريتوريوس، وهوبشمن، وأوتنج، وأوجست فيشر، ولودڤج أپل وغيرهم ممن سنعرض لأدوارهم المتناغمة مع دور بروكلمن الاستشراقيّ.

وما دمنا نبحث في موضوع خطير يتناول الاستشراق الألمانيّ، فإنني قد وقفت على نبأ خطير جداً يشير إلى ما للذهنية الألمانية من ولوع بالبحث، وتقصّي جوانب هامة، وصعبة من جوانب حضارة البشر. فقد عددت فوق الخمسين مستشرقاً ألمانياً، أعطى كل واحد منهم عدة كتب ألّفها، أو حقّق بعض المخطوطات ثم نشرها، بعد التقدمة لها، والفهرسة، وقد لقي الكثير منهم جهداً جاهداً من حيث السفر، والمغامرة، وصحّة الجسم، وبذل المال، وكل ذلك طلباً للكشف عن أثر، أو مخطوطة، أو حقيقة علمية أثريّة، ربما

أدت ببعضهم إلى الهلاك، وهكذا كان شأن علماء أمتنا العربية في الجهد للاكتشاف مهما كانت الأخطار!!!

* * *

بعد هذه التوطئة اللاّمحة، لا بدّ من سؤال يلوح في الذهن: ماذا أفاد الاستشراق؟

جواباً على هذا السؤال أستعير قولة صديقي الدكتور الجهبذ صلاح الدين المنجد، ألمع اختصاصيّ، في فن المكتبات عند عرب اليوم، الذي أرادني على أن أشترك معه في تحقيق المخطوطات العربية الكثيرة، وهمس لي متألماً، وفخوراً في الوقت ذاته فقال:

«يا أخي هنالك ثلاثة ملايين ونصف من المخطوطات العربية لا تزال قابعة في دهاليز المكتبات العالمية كطوب قبو، والأسكوريال، وباريس، وليدن، وبرلين، ولندن، والفاتيكان، ودلهي وسواها، وهذه في حفظ وعناية الرعاية الاستشراقية.

قبل ذلك عمل المستشرقون على وضع الفهارس، والشروح لتلك المخطوطات، ونشروا منها ما وجدوا فيه ميولهم، ونحن وجدنا في كل الكتب التي نشروها مراجع لدراساتنا، كما لقينا في شروحهم الفائدة التي أَغنينا بها مؤلفاتنا، ودروب جيلنا. وحسبي أن أنقل عن أحمد أمين في مجلة الهلال رقم 415، صفحة 167 «إن المستشرقين ألّفوا في تاريخ الإسلام ما لا نظير له في مؤلفات المسلمين» وهو يقصد البعد عن الشيء ودقة النظر في سبيل معرفته، يضاف إلى ذلك ما هنالك من كتب مفقودة الأصول في الشرق، ولا يوجد منها سوى النسخة الواحدة في حوزة إحدى تلك المكتبات، حصل عليها المستشرقون الأول، وحرصوا على إثراء جامعاتهم ومكتباتهم بتراثنا الذي أهملناه، وجهلناه، وكم وكم ضاع من تراث العرب الفخيم في مناسبات غزو التتار بغداد، وإحراق وتمزيق أبناء محاكم التفتيش بالأندلس.

ولد كارل بروكلمن (Carl Brockelmann) في روستوك (Rostock) بألمانيا لأبوين كانا مختلفين مزاجاً، وثقافة، ونزعة وذلك في سنة 1868. كان أبوه تاجراً من تجار البلاد المستعمرة. أما أمّه فقد كانت ذات موهبة، مع جانب ملحوظ من الذكاء، وتوهّج الحسّ بالتعاطف مع الأشياء، لذلك فقد كان لها الأثر الكبير في ابنها كارل، إذ كانت تملأ جوانب نفسه بعطر حَدَبها، ورعايتها، وتزرع في حنايا ذاته أنغام قلبها، وفرح روحها، وقد نشأ الفتى بوجهه الأبيض الواسع، وعينيه الزرقاوين، بملامح تقرّبه من الشكل الروسي أكثر من الألماني، وبمزاج عصبي بعيد عن الهدوء. في المدرسة الثانوية بروستوك، لمع في دخيلة الفتى كارل ضوء من جهة الشرق، حبّب إليه تلك البلاد الفردوسية، ورسم بخياله أقواس قزح ساحرة عن هذا العالم القديم العريق، وكان مصدر ذلك اللمعان قراءات في مجلة الكرة الأرضية (جلوبس) ومجلة العالم الخارجي (Ausland) وهما من أعظم المجلات الجغرافية آنذاك، حيث كانتا تُعنيان بعرض الاكتشافات العجيبة في آسيا وأفريقيا، فأخذت أحلام الفتى كارل تنمو، وتمتدّ، وتتلوّن، واحتدمت في ذاته مشاعر حب السفر والمغامرة، فاعتزم أن يدرس لغات الشرق بقدر ما تسمح له أقداره، ويقع اختياره. وإذا كان السفر صعباً عليه آنذاك بسبب دروسه، وإخفاق والده بتجارته، فقد أخذ يرسم مخطط كتاب يدور حول لهجة «البانتو» بأنجولا، تلك المستعمرة البرتغالية، كما أخذ البعد يكبّر ويلوّن في خياله صور الشرق العريق.

* * *

اتّسعت دائرة الأحلام في فلك الفتى المتأمل الحالم، وزادها توهّجاً واحتداماً انهيار تجارة أبيه، وأصبح همه أن يخرج إلى العالم يبحث في المجهول عن قدره، ودار في باله أن يعمل على ظهر إحدى البواخر طبيباً، أو مبشّراً دينياً. ومما أذكى ذلك الشعور في نفسه أنه كان قد درس اللغة العربية، والعبريّة، والآراميّة، والسريانية وهو لا يزال طالباً في الثانوية بروستوك، واستطاع أن يترجم نصاً عبرياً من سفر «عموص» ترجمة مباشرة

شفوية، أدهش بها أستاذه نرجر (Nerger).

* * *

كان بروكلمن معطى موهبةٍ عظيمة مكّنته من دراسة عدّة لغات، وقد عرفت من الألمان في باريس أثناء دراستي، شبّاناً وشابات يتباهون بمعرفة عدّة لغات وقد لا تجد مثل هذا الاعتناء باللغات لدى غير الألمان من الشعوب، ولي في ذلك تجارب معهم أذهلتني وجعلتني أعجب لهذا الشعب الهائل كيف يكون ثانياً في عالم اليوم؟

بعد الثانوية، التحق كارل بجامعة روستوك سنة 1886 بلدته، وفيها درس الفيلولوجيا الكلاسيكية (فقه اللغة) اليونانية واللاتينية، إلى جانب الشرقيّات، والتاريخ، وكان أستاذه في مادة الفيلولوجيا (Léo) المتخصص في اللاتينية.

وفي اشتراسبورج درس العربية والحبشية على الأستاذ فلبّي Philippi وقد نصحه هذا بالانتقال إلى جامعة برسلاو لحضور دروس الأستاذ پريتوريوس Praetorius، فذهب بروكلمن إليه، كما حضر دروس فرنكل Fraenkel في اللغات الشرقية، ودروس هلبرنت Hillebrant في اللغات الهندية الجرمانية.

وهنا يقف كارل بروكلمن وقفة المتلفّت، ليأخذ اتجاهاً جديداً وقد امتلأ جرابه بالمعرفة والتجربة، وكان في داخله صوتان يصيحان به: أقبل على دروس «تيودور نولدكه» وكان الصوتان صوتي أستاذيه السابقين: فلبّي وبريتوريوس، وكان تيودور نولدكه آنذاك شيخ المستشرقين الألمان ومن أعظم الأساتذة الجامعيين. مع نولدكه نراه قد انسجم مع نفسه، وجوّه، وأستاذه فأصاب اطلاعاً غنياً على المشرقيات، وامتلأت نفسه إعجاباً بنولدكه، وغزارة علمه، وجلالة قدره. ولم يقصر في الاستفادة من الأستاذ «هوبشمن» Hubshman في اللغة السنسكريتية. واللغة الأرمنية، كما درس على «دوشن» اللغة المصرية القديمة. وهنا يبدي لنا ملاحظة ذات دلالة وهي أن أساتذته الثلاثة هؤلاء كانوا يدرِّسون في منازلهم، والأعجب من ذلك أنه كان وحده يدرس على نولدكه في بيته. وهذه الطريقة عرفها الأزهريون، كما شاع نمطها عن سقراط.

وفي هذا الصدد نشير إلى بروكلمن الفنان، وإلى خاصية الخط العربي الذي سحر الفنانين الغربيين بحروفه ذوات الأجساد النسائية وملاءتها. ومن الملحوظ الدالّ أن بروكلمن كان ذا خطٍّ جميل بالعربية، استفاد قاعدته ونسقه من أمين المكتبة في القسم الشرقي بجامعة اشتراسبورج، وكان هذا الأستاذ واسمه أوتنج Euting مختصّاً بالنقوش العربية وتدريس أنواع الخطوط، وقد أبدى كارل إعجابه به من حيث كونه عالماً كبيراً ومغامراً في بلاد العرب مغامرات كادت تورده موارد الهلاك.

في سنة 1889 كلّفه نولدكه بالقيام بدراسة العلاقة بين كتابي ابن الأثير، والطبري: الكامل في التاريخ، وكتاب أخبار الرسل والملوك، فألّف رسالة حولهما كانت الرسالة الأولى للدكتوراه سنة 1890.

وفي صيف 1890 قضى عدة شهور يدرّس دروساً خصوصية في بيت العالم الفيسيولوجي جلوتس Glotz، في الريف بنُيودورف Newdorf.

وفي أول أكتوبر سنة 1890 عيّن مدرساً في المدرسة البروتستانتية في اشتراسبورغ متمرناً، ثم مساعداً، وكان في الوقت ذاته يواصل الدراسة مع نولدكه، فيقرأ تحت إشرافه ديوان «لبيد العامري»، أحد أصحاب المعلقات.

هنا شعر بروكلمن أن هذه المدرسة لا تؤمّن له مستقبلاً يتلاءم مع طموحه وأشواقه إلى البعيد، فقرّر السفر بحراً للقيام بالتدريس الجامعي، فانتقل إلى برسلاو وحصل على دكتوراه التأهيل للتدريس برسالة عنوانها: «عبد الرحمان، أبو الفرج ابن الجوزي».

من أعمال بروكلمن المجهدة في هذه الفترة انصباب اهتمامه على وضع معجم سرياني، جديد، خلفاً لمعجم كاستلوس Castellos الذي اهرورم، فاستقرأ ألفاظ الكتاب المقدس، ومواعظ مار أفرام السرياني، وصدر القاموس في مدى ثلاثة أعوام متميزاً على المعجم السرياني اللاتيني الذي أصدره ببيروت الراهب اليسوعي (J. Bruns) في الوقت ذاته سنة 1895.

في هذا الإطار الزمني دعاه «إدوارد سخاو» E. Sachau للاشتراك بإعداد

نشرة محقّقة لكتاب «الطبقات» لابن سعد، في رجال الحديث النبوي والسفر إلى لندن، واسطمبول للاطلاع على مخطوطات هذا الكتاب، فانتهز الفرصة وسافر إليها ولم يكتف بالقيام بالمهمة التي كلف بها، بل جهد جهده فنسخ كتاب ابن قتيبة عيون الأخبار، ثم عاد إلى برسلاو.

* * *

هنا، مفترق آخر في حياة بروكلمن، كان له بمثابة المفتاح لباب الشهرة، ودخوله حرم الاستشراق من الباب العريض ليحلّ مركز الصدارة.

كان ذلك بصدد نَسْخِهِ كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة، واشتراط الناشر عليه شروطاً أخرى جرّت بروكلمن إلى التفكير بكتابة «تاريخ للأدب العربي» فبدأ بذلك وقبض مبلغاً من ذلك الناشر فرح به إذ إنه أنعش جيبه الذي كان يشكو الفراغ، أو الهزال من ماركاتٍ لا تفي، تأتيه من تدريسه في جامعة برسلاو، تدريساً حرّاً غير ثابت (Privatdozent). لكن تبيّن لبروكلمن أن الناشر نصّاب شمل بخداعه عدّة أساتذة في الجامعة سوى بروكلمن، واضطرّ بروكلمن بعد ذلك إلى إكمال نشر الكتاب على نفقته الخاصة وجاء عنوانه: «Geschichte der Arabischen Littératur» ثم صدرت طبعات تالية للكتاب في خمسة مجلدات، وهنا تجدر الإشارة إلى أن كلمة أدب تشمل سائر الموضوعات الفكرية والثقافية لحضارة العرب وليست وقفاً على إبداع الأقلام من شعر ونثر.

* * *

وفي ربيع سنة 1900 دعاه «سخاو» ليكون مدرساً للغة العربية في مدرسة اللغات الشرقية ببرلين وهي صنو مدرسة اللغات الشرقية الحية بباريس، ومثلها في لندن، وذلك المنصب كان قد خلا بانتقال المستشرق أوجست فيشر إلى جامعة ليبتسك.

وفي سنة 1901 شارك بروكلمن بكتابة تاريخ موجز للآداب العربية، كما كتب المؤلف السابع في سلسلة تاريخ الآداب المسيحية في الشرق، متناولاً تاريخ الأدب السرياني والأدب العربي.

وفي سنة 1903 قام بفهرسة مجموعة من المخطوطات العربية والشرقية في مكتبة «برسلاو» وفهرست المخطوطات الشرقية بعد ذلك في مكتبة البلدية بهمبورغ.

وفي مجرى هذا العام دعي بروكلمن إلى تولّي منصب أستاذ كرسي في جامعة «كينجزبرج» وهنا ألّف أحد أهمّ كتبه وأحبها إلى نفسه وهو بعنوان: «موجز النحو المقارن للغات السامية» في مجلدين.

وفي سنة 1909 أصدر كتاباً عنوانه «علم اللغات السامية» وهو الذي ترجمه المستشرقان الفرنسيان: وليم مرسيه W. Marçais أستاذ طه حسين وزكي مبارك، ومارسيل كوهن، مع تعليقات مفيدة.

وفي مجرى سنة 1909 هذه أيضاً جرى لبروكلمن أمران هامان: الأول زواجه، والثاني انتقاله إلى جامعة «هلّه» حيث ارتاحت نفسه أكثر مما سبق نظراً إلى كثرة تلاميذه الموهوبين هنالك.

وتقع الحرب العالمية الأولى سنة 1914 فيضطرب الأمر في ألمانيا اضطراباً لم يَحُلْ بين بروكلمن وبين العناية بدراسة اللغات، فنشر كتاب «ديوان لغات الترك» للكاشغري، ثم أصدر كتاب كنز اللغات التركية الوسطى الذي طبع بمعونة الأكاديمية الهنغارية للعلوم. فكتاب «نحو اللغة التركية الشرقية» الوارد في اللغات المكتوبة الإسلامية في آسيا الوسطى.

وفي سنة 1932 انتخب مديراً لجامعة «برسلاو» بعد أن ترك منبر التدريس في جامعة برلين، ففضل «برسلاو» ولكنه استقال من منصبه بسبب تظاهرة الطلاب النازيين ضد أستاذ يهودي، في الجامعة، فتألم بروكلمن لذلك الحادث إذ كان يحرص على حرية الجو الجامعي، وكان يحدوه في ذلك شعور إنساني، وحرية أكاديمية.

في سنة 1935 تقاعد بروكلمن، وانصبّ على كتابة مؤلفه الرئيسي «تاريخ الأدب العربي»، وهذا الكتاب اقتضاه تأليفه قرابة أربعين عاماً، وهو كتاب لا يستغني عنه باحث في الأدب العربي بحال.

وفي سنة 1939 أصدر كتابه «تاريخ الشعوب الإسلامية» وقد ترجم الكتاب إلى الإنجليزية، والفرنسية، وقام بترجمته إلى العربية الأستاذ منير بعلبكي صاحب دار العلم للملايين ببيروت، والدكتور نبيه أمين فارس بالجامعة الأميركية سنة 1949 كما ترجم إلى التركية والهولندية.

في سنة 1956 انطفأ هذا الكوكب الدرّي من سماء الاستشراق، بعد أن خلف كتباً عدّة يهمنا منها كتابان هامان لا يستطيع أي قارئ عربي مثقف، ولا أكاديمي جامعي أن يستغني عنهما ألا وهما: تاريخ الشعوب الإسلامية، وتاريخ الأدب العربي. بروكلمن تزوج مرتين، وله ولد قضى في معركة ستالينجراد!

ثقافة بروكلمن

الذي يطّلع شمولياً على مجرى حياة هذا الرجل النادر، ويقف على مدى اتقانه إحدى عشرة لغة شرقية هي: العربية ـ العبرية ـ السريانية ـ الأشورية ـ البابلية ـ الحبشية ـ الفارسية الوسطى ـ الفارسية الحديثة ـ الأرمنية ـ التركية ـ القبطية. وذلك إلى جانب اللغات: الألمانية ـ اللاتينية ـ اليونانية ـ الفرنسية ـ الإيطالية ـ الإنجليزية ـ الإسبانية وسواها، فهذا الرجل الذي يجيد قرابة عشرين لغة إجادة وافية، يُترجم على التوّ بمعظمها، ويكتب بها لَهُوَ رجل نادر في التاريخ!!!

اللغة كائن اجتماعي. والكائن الحيّ لبِنة في مدماك عمارة الإنسان، والذي يتأمل في نسق المدمكة، وتناغم أجزائها لهو عالم بسيكولوجي، ومتأمّل استاتيكي، ومهندس معماري وفيلسوف تأليفٍ وقَولبة.

نعم، نجده فيلسوف معرفةٍ، واستشرافٍ لاستفادته من كل لغة سِرّ تأليفها، وشكلها حيث يقارن بين حروفها وبين اللغات الأخرى، مفرداتٍ، تراكيب، وتآليف.

إلى جانب ذلك فإن اطّلاعه على تاريخ الحضارات الشرقية، وإتْقانه لغاتها المتعددة، بعد أن درس معظم اللغات الأوروبية، دراسة من يتمكن من الكتابة والقراءة فيها، ليقف على ذخائرها، ونتاج عبقريّاتها، ممّا يلقي الأشعة

المبيّنة على مقدار ما وعى هذا الرجل الصالح ليكون نموذجاً للإنسان الجاهد جهده في سبيل الاطّلاع والمعرفة!

وإذا كان كلّ لسانٍ في الحقيقة إنساناً فلننظر كم جمع بروكلمن في شخصه من أفراد ليسوا عاديّين.

ثم إذا كانت كل لغة كائناً اجْتماعيّاً حيّاً، بل وطناً يسكن أرجاءَه جميع الذين يتكلمون بها، فإن المطلع عليها، العارف بها يقف لا محالة على سرّ تطور شعبها، ومقدار زنة عقله، وتمايز تفكيره، ناظراً بعين الفيلسوف وصفاء ضميره. متأبطاً بفكره النمط الابن خلدونيّ من حيث ذهابه من الجزئيات إلى الكلّيات وإحاطته بشموليةٍ بنورامية بأسباب نشوء الأمم، وقيام الدول، وانهيار صُروحها، وتطور أفكارها.

فوق هذا فكارل بروكلمن يحمل أرقى الشّهادات الجامعيّة، الأكاديمية دكتوراه في الفلسفة واللاهوت، علماً بأن هذين الموضوعين متلازمان في أفق المعرفة، وهما غاية الغايات في مرامي الفكر البشريّ، وعنوان على تخطّي العقل مراحل الاستقراء العلميّ، والتركيب التقنيّ، وتفتيت أشياء المادّة، صُعُداً إلى آفاق الغيبيات والكونيات.

بروكلمن بهذه المثابة عالم باحث، ومفكر متأمّل. وثِقف يشرف على الوجود من مطلّ عال، وخيرُ ثقافته تلك، أفادت منه حضارتنا العربية فائدة لا تنسى بحال.

مؤلفات بروكلمن:

بمناسبة بلوغ بروكلمن سنّ السبعين وتلك محطّة هامّة في عمر الإنسان، أجرى إحصاء لمؤلفاته المدعو «أوتّو شبيس» (Otto Spies) وذكر: 555 رقماً بين كتاب، ودراسة، وبحث، ومقالة، وهذا يشير إلى غزارة علمه، وخصب قريحته، وجَلَدِه الطويل على البحث، والتقصّي، والعطاء. وها إني أذكر أهم كتبه:

1 ـ تاريخ الأدب العربي المشهور باسم: Geschichte der arabischen

Litteratur حيث قامت جامعة الدول العربية بنقله إلى العربية، وعندما اتبع به مكملاً Supplement. رأت جامعة الدول العربية أن يدخل في الأصل، فبدأ بترجمة المكمّل بخمسة وثلاثين ورقة بخطه الجميل، ثم توقف، ولا تزال هذه الأوراق محفوظة في مكتبة جامعة الدول العربية (الأمانة العامة بالقاهرة) وقام بالنقل عبد الحليم النجار ولم يُتم النقل أيضاً.

2 ـ تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجم إلى العربية، وطبع في بيروت بخمسة أجزاء، قام بنقله منير بعلبكي ونبيه أمين فارس.

3 ـ فهرسان لمخطوطات مكتبتي: برسلاو وهامبورغ، يعرِّفان بتلك الكتب، ويرقمان مواقعها.

4 ـ كتاب في النحو العربي بالألمانية.

5 ـ معجم اللّغة السّريانيّة.

6 ـ قواعد اللغة السّريانية.

7 ـ ترجمة ديوان «لغات التُّرك» لمحمود الكاشغري، إلى الألمانيّة.

8 ـ نشر القسم الأكبر من كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة.

9 ـ نشر رسالة تلقيح فهوم أهل الأثر لابن الجوزي.

10 ـ نشر قسماً من كتاب الطبقات لابن سعد وهو كتاب الإسلام بمحدثيه صحابةً وتابعين.

11 ـ رسالة فيما تلحن فيه العوامّ للكسائي. وسوى ذلك.

نظرة في كتابيه: تاريخ الأدب العربي، وتاريخ الشعوب الإسلامية:

أجدني كنت مديناً في دراستي بباريس لثلاثة مستشرقين كبار، والثلاثة من الألمان: فون كريمر، تيودور نولدكه، كارل بروكلمن.

فون كريمر: أفادني من ناحية تاريخ الحضارة الإسلامية، وموقع الخلفاء من الحكم.

نولدكه: ألقى الضوء على ما بين الشاعر الألماني اليهودي هنريخ هايني وأبي نواس الشاعر العربي العالمي، وأظهر تفوّق أبي نواس، وإنسانيته، ببراعة مميّزة في التأليف وكان موضوع أطروحتي عن أبي نواس.

وبروكلمن: أبان لي بلفتات ذكيّة نقاطاً هامة في تاريخ أدبنا، ومنعطفات دقيقة في مجرى حضارتنا وكان بذلك يرسم سعة اطّلاعه، ودقّته العلمية، وإنصاف ضميره، كما يلتفت إلى الزوايا المعتمة في تاريخ الإسلام فيكتشف ما لم يخطر على بال الكثيرين من الدارسين العرب والمستشرقين!

تاريخ الأدب العربي:

قامت بنشره جامعة الدول العربية ـ الإدارة الثقافية. نقله إلى العربية الدكتور عبد الحليم النجار، ووزّعته دار المعارف بمصر سنة 1961 وسأتناول الجزء الثاني من الكتاب الذي يقع في: 293 صفحة من القطع الوسط، ترجم فيه بروكلمن لما يقرب من مايتي شخصيّة أدبية وعلميّة، بدقة العالم، وإفادة الخبير، ونزاهة الحكَم.

لكننا نأخذ عليه خلطة شعراء الكتّاب النظّامين، بفحول الشعراء الموهوبين، ونحمد له ذلك التقسيم الأكاديمي الذي يضع شعراء كل قطر موضعهم، فيريح القارئ، ويُطَمْئِن الباحث. وهو لا يترجم للشعراء مثلاً بالكلام عنهم كما اتّفق، بل يضع النظام لشعراء بغداد، وشعراء العراق والجزيرة الفراتية، فشعراء سيف الدولة، فشعراء مصر، فشعراء المغرب، وشعراء الأندلس. وبعد النثر يتكلم على النثر الفنيّ، ولكنه يدخل فيهم الكتّاب الذين ليس لهم نصيب من الموهبة الأدبية، من علماء كلام، ولغة، وتعقيد ويحسن الكلام على علماء العربية، متناولاً مدرسة البصرة، فالكوفة، بغداد، فبلاد فارس والمشرق، واليمن والأندلس.

وهنا لا بد من الإشارة أيضاً إلى أن الوعّاظ، والفقهاء في كلامهم، وخطبهم لا يُعدّون من الأدباء وقد حشر بعضهم بروكلمن في زمرة كتّاب النثر الفنيّ، مأخوذاً بغزارة نتاجهم، وله العذر في فوات الحسّ الدقيق بلغة هي

غير لغته الأمّ. ومن أفضل ما يقدمه بروكلمن للقارئ العربي، تلك الأكاديميّة المستقصية، الدقيقة، المحيطة وذلك حسب التالي:

1 ـ يذكر الأديب ويسرد تسلسل آبائه وأجداده، ويربطه بأصله. وهذا نسق جرى عليه مؤلفونا العرب العباسيون.

2 ـ يحدد سنة ولادته، وسنة وفاته، وصلته بالمكان، وهذا ميسور له أكثر ممّا كان لأوائلنا.

3 ـ يرسم لمجرى حياته سيرة موجزةً، مفيدة، في أفق الزمان.

4 ـ يذكر أسماء كتبه، ويزن مقاديرها.

5 ـ يشير إلى المخطوط منها ويدل على المكتبة التي تحتفظ به، والشارح، أو الناشر، أو الطابع لما نشر منها.

6 ـ يذكر المرجع الذي استقى منه، والذي يمكن الالتفات عليه، وهذا غاية الطريقة التي يتوخاها العالم.

وهذا المنهج لعمري يوافق ما رسمه الثالوث الفرنسيّ في النّقد: تين، برونتيير، سنت بوف وما قام به لاسل آبر كرومبي في كتابه قواعد النقد. متجاوزاً انطباعيّة جول لستر، ومدام دولاسال.

تاريخ الشعوب الإسلامية:

كتاب يقع في خمسة أجزاء من القطع الوسط يتناول كل جزء مايتي صفحة تقريباً أو ثلاثماية. نشرته دار العلم للملايين في بيروت سنة 1950 نقله إلى العربية الدكتور نبيه أمين فارس رئيس دائرة التاريخ في الجامعة الأميركية ببيروت، والأستاذ منير بعلبكي أحد صاحبي دار العلم للملايين وأستاذ الأدب العربي في مدرسة كلية البنات الأهلية ببيروت.

يتناول الجزء الأول الكلام على العرب، وفتوحاتهم وإمبراطوريتهم، والجزء الثاني يتحدث عن انحلال تلك الإمبراطورية، وفي الجزء الثالث يتكلم على الأتراك العثمانيين وحكمهم، وحضارتهم. أما الجزء الرابع فهو مخصص للكلام على الإسلام في القرن التاسع عشر، عصر الاستعمار الغربي الواسع،

وفي الخامس يتناول الكلام على الدول الإسلامية بعد الحرب العالمية الأولى، وبذلك يكون قد شمل بنظرته تاريخ الأمة العربية، وإمبراطوريتها الإسلامية من سائر جهاتها.



المفهوم الآخر للاستشراق

نموذج يوغوسلافيا

محمد م. الأرناؤوط

ضمّت يوغسلافيا في حدودها المعروفة في أواخر 1918 بعض المناطق التي كانت تدخل بالمفهوم الأوروبي الغربي ضمن «الشرق الأدنى» حتى مطلع القرن العشرين. فقد كانت هذه المناطق تحت الحكم العثماني حوالى أربعة قرون، حيث انتشر فيها الإسلام بالمفهوم الديني والثقافي والحضاري حتى أن بلغراد نفسها كانت تسمى حتى مطلع القرن التاسع عشر «بوابة الشرق»، لأن القادمين من أوروبا الوسطى والغربية كانوا يشعرون مع دخولهم إلى بلغراد أنهم قد عبروا الحاجز الذي كان يفصل بين الغرب والشرق[1].

ومع إلحاق هذه المناطق بيوغسلافيا في 1918، الذي فرض على سكان هذه المناطق ذات الغالبية المسلمة، تصدع الوجود النفسي والتعليمي والثقافي للمسلمين بسبب الظروف التي واكبت تأسيس الدولة الجديدة. فقد واجه المسلمون، الذين كانوا يشكلون حينئذٍ حوالي 12٪ من سكان الدولة، حملات صحفية وسياسية تتراوح بين الدعوة إلى تنصيرهم وإلى الدعوة إلى تهجيرهم نحو تركيا باعتبارهم من الأتراك[2]. ولذلك فقد انصبّ اهتمام من بقي منهم على التشبث بالذات والنضال السياسي (في البوسنة) والقتال المسلح (في

---

(1) للمزيد حول ذلك أنظر كتابنا: تاريخ بلغراد الإسلامية، الكويت (دار العروبة) 1987، ص 19 ـ 20.

(2) للمزيد حول ذلك أنظر كتابنا: الإسلام في يوغسلافيا من بلغراد إلى سراييفو، عمان (دار البشير) 1993، ص ص 193 ـ 195.

كوسوفو) في وجه الحملات والضغوطات عليهم خلال العشرينات والثلاثينات. وفي هذا الإطار فقد عمدت الحكومة اليوغسلافية في الثلاثينات إلى إجراء مباحثات مع تركيا لتهجير حوالى ربع مليون مسلم إليها، ولكن اندلاع الحرب العالمية الثانية حال دون تنفيذ تلك المشروعات[1].

في هذه الظروف أدمج المسلمون في النظام التعليمي الجديد، الذي فصلهم بالتدريج عن تراثهم الذي كان لهم خلال الحكم العثماني الطويل، والذي كان يدون باللغات الشرقية (العربية والتركية والفارسية) أو باللغات المحلية بالحروف العربية[2]. وقد اقتصرت الصلة مع ذلك التراث على عدد من العلماء/ الباحثين المخضرمين الذين تابعوا البحث فيه والتعريف بأهم أعلامه وإنجازاته كـ صفوت بك باش أغيتش S. Basagic وسليمان كمورا S. Kemura ومحمد خانجيتش M. Handzic وغيرهم[3].

---

(1) للمزيد حول سياسة التهجير، وهذه الاتفاقية على وجه التحديد، أنظر كتابنا: كوسوفو/ كوسوفا بؤرة النزاع الألباني ـ الصربي في القرن العشرين، القاهرة (مركز الحضارة للدراسات السياسية) 1998، ص ص 43 ـ 45 و117 ـ 121.

(2) للمزيد حول هذا التراث الشرقي تجدر الإشارة إلى عمل رائد في العربية أصدره في القاهرة 1931 الباحث البوسنوي محمد الخانجي (خانجيتش): محمد بن محمد البوسنوي، الجوهر الأسنى في تراجم علماء وشعراء بوسنة، القاهرة 1349هـ. وقد صدر في طبعة جديدة في 1992 عن دار هجر بتحقيق د. عبد الفتاح محمد الحلو.
وحول هذا التراث لدينا في العربية عرض لأحدث كتاب صدر في سراييفو مؤخراً: أسعد دوراكوفيتش، التراث البوسنوي باللغات الشرقية، مجلة «الندوة» مجلد 6 عدد 2، عمان 1996، ص ص 29 ـ 32.
وللتوسع حول هذا التراث لدينا مرجع رئيس في الألمانية صدر مؤخراً:
Smail Balic, Das Unbekannte Bosnien-Europas Brucke zur Islamischen Welt, Köln/Wien 1992.

(3) للمزيد حول صفوت باش أغيتش أنظر مقالتنا: مكتبة باش أغيتش/ مجموعة تضم أندر المخطوطات الشرقية، جريدة «الحياة» 26/ 11/ 2000، ص 21. وأما عن محمد خانجيتش/ الخانجي فهناك معلومات عنه في مقدمة الطبعة الجديدة لكتابه الذي صدر في القاهرة، ص 7.

ومن ناحية أخرى فقد برز في قلب الدولة الجديدة (بلغراد) اهتمام بالاستشراق تمخض عن تأسيس أول قسم للاستشراق في جامعة بلغراد خلال 1926. وفي الحقيقة لقد عرفت صربيا، نواة يوغسلافيا، بعد استقلالها في 1878 بروز أول جيل من المهتمين/المترجمين بالجوار المسلم (الذي كانت صربيا ترغب في التوسع فيه) مثل ديمتري تشوهاجيتش D. Cohazic الذي ترجم كتاب «سياحت نامه» لأوليا جلبي (بلغراد 1905)، س. نوفاكوفيتش S. Novakovic الذي ترجم «مذكرات إبراهيم منصور أفندي حول بعض الأحداث في البوسنة وصربيا خلال 1813 ـ 1814» (بلغراد 1893) وجورج بوبوفيتش Dj. Popovic الذي كان أول من ألّف في مجال المفردات الشرقية في اللغات اليوغسلافية «المفردات التركية والشرقية في لغتنا» (بلغراد 1894) وغليشا الزوفيتش G. Elezovic الذي نشر مع سبيرو حاجي رسيتش S. Hadzi Ristic أول «قاموس تركي ـ صربي» (بلغراد 1910) ثم نشر بعد ذلك الكثير من الأعمال الرائدة[1].

لكن الاستشراق الصربي/اليوغسلافي يرتبط عادةً باسم فهيم بايروكتاروفيتش F. Bajroktrarovic (1889 ـ 1970)، الذي أسس أول فرع للاستشراق في جامعة بلغراد والذي بقي حضوره مؤثراً حوالي خمسين سنة[2]. وفي الحقيقة أن ربط الاستشراق اليوغسلافي باسم بايراكتاروفيتش وحضوره المؤثر حوالي نصف قرن إنما يعود لعدة أسباب. فقد كان بايراكتاروفيتش يمثل تياراً من البشناق الذين يعتبرون أنفسهم من الصرب، ولذا كان بمعايير بلغراد النموذج

---

(1) غليشا الزوفيتش (1879 ـ 1960) ولد في فوشترن/كوسوفو وعايش نهاية الحكم العثماني. درس في إستنبول وبلغراد (اللغات) واشتغل في الإدارة الصربية/اليوغسلافية حتى أصبح مفتشاً للتعليم في الوزارة. تقاعد عام 1924 وتفرغ للبحث والنشر. ساعدته معرفته للغات (التركية ـ العثمانية والألبانية وغيرها) على البحث في تاريخ المنطقة خلال الحكم العثماني. ومن أهم مؤلفاته «الآثار التركية» و«من الأرشيف التركي ـ دفاتر المهمة» وغيرها.

(2) للمزيد حول بايراكتاروفيتش أنظر مقالتنا عنه التي صدرت بمناسبة الذكرى الثلاثين لوفاته: بايراكتاروفيتش والاستشراق اليوغسلافي، جريدة «الحياة» 7/2/2001، ص 20.

الذي تتمنى أن يتبعه البشناق المسلمون. ومن ناحية أخرى فقد كان بايراكتاروفيتش يمثل مدرسة في الاستشراق كانت تناسب أيضاً بلغراد. وهكذا فقد برز منذ الثلاثينات من يروج لبايراكتاروفيتش باعتباره «مستشرقنا الوحيد الذي يعمل حسب الأصول العلمية»(1).

وقد ارتبط هذا الترويج لبايراكتاروفيتش بترويج أوسع للاستشراق الأوروبي الغربي باعتباره المثل الأعلى للأوروبيين (في أوروبا الشرقية) وحتى للشرقيين/المسلمين في دراسة تاريخهم وأدبهم. فحسب هذا الموقف كانت أوروبا الغربية هي التي أحسّت بالحاجة منذ قرون لدراسة لغات الشرق وأدبه ومؤسساته الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية وذلك لأهداف متداخلة (دينية وسياسية واقتصادية)، ولكن «لحسن الحظ جاء الوقت الذي أصبح فيه الاستشراق في أوروبا يمارس لأهداف علمية بحتة». وبالاستناد إلى هذا «كان الاستشراق العلمي حتى عهد قريب يمارس في الغرب فقط، ولكن في العقود الأخيرة أخذ الشرق يتبع الغرب في ذلك. وهكذا فقد نظمت الآن في القاهرة وطهران واستنبول دراسات استشراقية قوية تأخذ تماماً بالمناهج الأوروبية للعمل العلمي»(2).

هكذا يتبيّن من هذا الموقف المبكر الذي يروج للاستشراق الأوروبي الغربي مدى تمثل النزعة الأوروبية المركزية، التي أصبحت هي المرجعية في مناهجها وفي نتائجها حتى للشرقيين أنفسهم. وبهذا المفهوم كانت تتكرّس الثنائية التي تقوم على الذات/المركز الأوروبي المتفوق بعلمه والآخر/الشرق المتخلف الذي لا بد أن يأخذ بما يقدمه له الأول عن ذاته أيضاً. وهكذا بدأ الآن، حتى في وسط مسلمي يوغسلافيا، التمييز بين العلماء/المستشرقين «الذين يدرسون مواضيعهم حسب المناهج العلمية الغربية» (وعلى رأسهم بايراكتاروفيتش الذي أصبح المثل الأعلى لهم) وبين العلماء/الشرقيين الذين

---

(1) M. Tajib Okic, Orijentalistika u Jugoslaviji, Pregled, Sv. 127-128, Sarajevo 1934, p. 411.

(2) Ibid., p. 409.

تخرجوا من المدارس التقليدية في البوسنة وغيرها وأصبح منهجهم يسمى الآن «شرقياً لا يناسب العمل في هذا المجال» كإبراهيم أدهم I. Edhem ومحمد توفيق أوكيتش M. Okic وغيرهم[1].

وفي الواقع أن هذا التمييز بين المدرستين، والذي ظهر علانية منذ الثلاثينات، استمر مع بايراكتاروفيتش حتى الخمسينات حين دخل في سجال علني مع بعض «العلماء الشرقيين» في سراييفو حول مواضيع علمية بحتة. وكان بايراكتاروفيتش قد نشر في عام 1955 مقالة بعنوان «أهل دوبروفنيك وزادار في ألف ليلة وليلة» وردّ عليه «العالم الشرقي» بسيم كركوت B. Korkut[2] من سراييفو يفند ما جاء في مقالته. فما كان من بايراكتاروفيتش (الذي كرّس في يوغسلافيا وأوروبا باعتباره أحسن مستشرق) إلا أن ردّ عليه بتعالي «المستشرقين» على «الشرقيين» وحتى بتهكم على «تربيته الأزهرية/ المدرسية المعوجة»[3]. والمشكلة هنا أن كركوت كان على حق في انتقاده لبايراكتاروفيتش، الذي أحرج لأول مرة في الأوساط العلمية.

وفي الحقيقة أن هذا السجال بين بايراكتاروفيتش وكركوت، وبالتحديد بين بلغراد وسراييفو، في الخمسينات إنما كان يمهد ويؤشر إلى تطور جديد في الاستشراق اليوغسلافي، وبالتحديد إلى بروز مفهوم آخر للاستشراق في يوغسلافيا. وكان مما مهّد لذلك جملة من التطورات الجديدة. فالنظام الملكي (الصربي) في يوغسلافيا (1918 ـ 1941) كان يتنازع مع القوى السياسية الكرواتية

---

(1) Ibid., p. 410.

(2) بسيم كركوت B. Korkut (1904 ـ 1975) ولد في ترافنيك وذهب إلى القاهرة لمتابعة دراساته حيث تخرج من كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر. وبعد عودته عمل فترةً في التدريس، والتحق بمعهد الاستشراق فور تأسيسه (1950) وعمل محاضراً للغة العربية في قسم الاستشراق/ جامعة سراييفو. ترجم «كليلة ودمنة» وأجزاء من «ألف ليلة وليلة» و«نوادر عربية» وغيرها، وتوج حياته بترجمة القرآن الكريم (1977) التي اعتبرت من أفضل الترجمات التي صدرت حتى ذلك الحين.

(3) Fehim Bajraktarevic, Odgovor na natpis «Da lie se Zadareni spominju u Hiljadu i jednoj noci», POF X-XI, Sarajevo 1961, p. 275.

حول البوسنة، إذ كان كل طرف يدعي انتساب البشانقة المسلمين إليه ويطالب بضم البوسنة إليه باعتبارها من كيانه القومي. ولذلك فقد كان من مصلحة بلغراد أن يكون هناك قسم واحد للاستشراق في البلاد (بلغراد) على رأسه مستشرق مثل بايراكتاروفيتش يكون في خدمة النظام القائم. وهكذا حين اهتمّ بايراكتاروفيتش بتقاليد المولد النبوي عند المسلمين في البوسنة نشر ما كتبه تحت عنوان «قصائد صربية عن النبي محمد»[1]، على اعتبار أن هذا التراث البشناقي المسلم جزء من الثقافة الصربية[2]. وفي المقابل كانت زغرب تحاول أن تستقطب في البوسنة شخصية محورية تروج للانتماء الكرواتي للبشانقة المسلمين[3]. ومع تفتت يوغسلافيا في الحرب العالمية الثانية (1941 ـ 1945)، التي شهدت ضم البوسنة إلى «دولة كرواتيا المستقلة»، ظهرت في الأفق روح ـ صيغة فدرالية في 1943 تعترف بالبوسنة ككيان خاص، مما مهّد لتأسيس يوغسلافيا الفيدرالية التي أصبحت فيها البوسنة جمهورية من جمهورياتها الست[4].

وبالمقارنة مع يوغسلافيا الملكية/ المركزية، التي تستلهم أوروبا الغربية في السياسة والاقتصاد وحتى الاستشراق، كانت يوغسلافيا الجديدة/ الفدرالية

---

(1) F. Bajraktarevic, Srprka Pesma o Muhamedovu rodjenju, Glasnik Skopskog naucnog drustva, Skopje 1927, pp. 189-202.

(2) قوبل هذا العنوان باستهجان في أوساط المثقفين في البوسنة، ولذلك اضطر بايراكتارفيتش إلى إدخال تعديلات عليه ونشره ثانية بعنوان آخر «حول المولد لدينا والمولد بشكل عام»:
F. Bajraktarevic, O nasim Mevlulima i Mevludu uopste, Prilozi za knjzevnost, jezik, istoriju i folklor, knj. XVII, SV.1, Beograd 1937.

(3) كان صفوت باش أغيتش قد حصل في 1910 على الدكتوراه من جامعة فيينا على رسالته بالألمانية «البشانقة والهراسكة في الأدب الإسلامي»، التي طبعها في سراييفو في 1911 بالعنوان ذاته بعد ترجمتها. ولكن بعد التجاذب الصربي ـ الكرواتي أعد باش أغيتش الرسالة للطبع مرة أخرى في زغرب (1931) بعنوان آخر «الكروات البشانقة والهراسكة المشهورون في الإمبراطورية التركية»، مما كان يعني كروتة البشانقة والهراسكة:
Zamenti Hrvati Bosnjaci i Hercegvaci u turskoj Caravini, Zagreb 1931.

(4) للمزيد حول هذه التطورات أنظر: نويل مالكوم، البوسنة، ترجمة عبد العزيز جاويد، القاهرة (الألف كتاب الثاني) 1997، ص ص 226 ـ 239.

تعي مكوناتها المتعددة ومكانتها كجسر بين الشرق والغرب. ومع هذه الروح لم تعد كل المؤسسات ممركزة في بلغراد، وإنما أخذت تنشأ مؤسسات موازية (لتلك الموجودة في المركز) في الجمهوريات الأخرى. وفي هذا الإطار فقد تأسس «معهد الاستشراق» (الذي كان الأول والوحيد من نوعه) في سراييفو في ربيع 1950، كما تأسس في خريف ذلك العام قسم آخر للاستشراق في جامعة سراييفو. ومع تأسيس «معهد الاستشراق» ستؤسس في الواقع النواة التي ستطور لاحقاً المفهوم الآخر للاستشراق في يوغسلافيا.

وكانت النواة التي قام عليها معهد الاستشراق تختلف عن نواة قسم الاستشراق في بلغراد بتكوينها وثقافتها. فقد كانت نواة المعهد تضم «الشرقيين» الذين تخرجوا من المؤسسات التقليدية كبسيم كركوت وصالح عليتش[1] ومحمد مويتش[2]، والمخضرمين الذين جمعوا بين المؤسسات التقليدية والكليات الحديثة كحميد حاجي بيغيتش[3] وعمر موشيتش[4]

(1) صالح عليتش S. Alic (1914 ـ 1997) ولد في قرية قرب فيسوكو، بدأ تعليمه على النمط التقليدي ثم ذهب إلى القاهرة ليتابع دراسته حيث حصل على العالمية من الأزهر. ثم انضم إلى معهد الاستشراق (1971). عمل محرراً لمجلة المعهد واهتم بالببلوغرافيا حيث نشر عدة إسهامات في مجلة المعهد.

(2) محمد مويتش M. Mujic (1920 ـ 1984) ولد في موستار وانتقل إلى سراييفو للدراسة حيث تخرج من المدرسة الإسلامية العليا. اشتغل في فيلولوجيا اللغة العربية وآدابها، حيث نشر عدة دراسات في مجلة المعهد وغيرها من المجلات اليوغسلافية.

(3) حميد حاجي بيغيتش H. Hadzibegic (1898 ـ 1988) ولد في سراييفو ودرس فيها أولاً على النمط التقليدي ثم سافر إلى إستنبول ليتابع دراسته هناك، حيث تخرج من كلية الحقوق في جامعة إستنبول. انضم إلى معهد الاستشراق فور تأسيسه (1950). اشتغل في تحقيق ونشر المصادر العثمانية عن البوسنة، وترجم بعض الأعمال الأدبية عن التركية.

(4) عمر موشيتش O. Music (1903 ـ 1972) ولد في سراييفو ودرس فيها أولاً على النمط التقليدي، ثم درس في مدارسها الإسلامية منذ 1926. انضم إلى معهد الاستشراق بعد تأسيسه (1951)، وعمل محاضراً للغة العربية في قسم الاستشراق/ جامعة سراييفو. اهتم بمؤلفات البشانقة في اللغة العربية، ونشر عن ذلك عدة دراسات في مجلة المعهد «إسهامات في الفيلولوجيا الشرقية».

وحازم شعبانوفيتش[1] وآدم خانجيتش[2] وتوفيق مفتيتش[3]، والمستشرقين الجدد الذين تخرجوا من قسم الاستشراق في بلغراد كبراتيسلاف جورجيف[4] ونديم فيليبوفيتش[5].

---

(1) حازم شعبانوفيتش H. Sabanovic (1916 ـ 1917) ولد في قرية قرب فيسوكو. انتقل إلى سراييفو للدراسة حيث تخرج من المدرسة الإسلامية العليا، ثم تابع دراسة التاريخ في جامعة بلغراد حيث حاز على الدكتوراه هناك. انضم إلى معهد الاستشراق فور تأسيسه (1950). واشتهر بمؤلفاته المرجعية عن البوسنة والتراث الشرقي فيها. من أهم مؤلفاته «ولاية البوسنة» و«أدب مسلمي البوسنة والهرسك في اللغات الشرقية» وغيرها.

(2) آدم خانجيتش A. Handzic (1916 ـ 1998) ولد في بلدة تيشاني وانتقل إلى سراييفو للدراسة حيث تخرج من المدرسة الإسلامية العليا، ثم حصل على دكتوراه في التاريخ من كلية الآداب في جامعة سراييفو. انضم إلى معهد الاستشراق بعد تأسيسه (1952). اشتغل في التاريخ الحضاري للبوسنة وخاصة فيما يتعلق بالعمران والسكان وانتشار الإسلام خلال الحكم العثماني. من أهم مؤلفاته «توزلا وضواحيها في القرن السادس عشر» و«سكان البوسنة في العهد العثماني» وغيرها.

(3) توفيق مفتيتش T. Muftic ولد في سراييفو عام 1918 ثم تابع دراسة اللغات (الألمانية والإيطالية) في جامعة زغرب، والفيلولوجيا الشرقية في جامعة سراييفو حيث حصل على الدكتوراه. انضم إلى معهد الاستشراق بعد تأسيسه (1951) وعمل محاضراً للغة العربية في قسم الاستشراق/ جامعة سراييفو. من أهم أعماله «قاموس عربي ـ صربوكرواتي» و«الكتابة العربية» و«البلاغة العربية الكلاسيكية» وغيرها.

(4) براتيسلاف جورجيف B. Djurdjev (1908 ـ 1993) ولد في مدينة سرمسكي كارلوفتسي في فويفودينا، انتقل إلى بلغراد للدراسة في قسم الاستشراق وتابع دراساته العليا هناك. انضم إلى معهد الاستشراق فور تأسيسه (1950) وكان مديراً له خلال 1950 ـ 1964، وأصبح لاحقاً (1968 ـ 1971) رئيساً لأكاديمية العلوم والفنون في البوسنة. اشتغل في تاريخ شعوب يوغسلافيا خلال الحكم العثماني. من أهم مؤلفاته «السلطة التركية في الجبل الأسود» و«دور الكنيسة في التاريخ القديم للشعب الصربي» و«دفاتر الجبل الأسود في عهد إسكندر بك تسرنويفيتش» وغيرها.

(5) نديم فيليبوفيتش N. Filipovic (1915 ـ 1984) ولد في بلدة غلاغوفيتش وذهب إلى بلغراد للدراسة في قسم الاستشراق هناك. بدأ العمل أولاً في قسم الاستشراق في سراييفو فور تأسيسه (1950) ثم انتقل للعمل في معهد الاستشراق مديراً له خلال سنوات =

ونتيجة لهذا التنوع، والتواصل ما بين الأجيال، والروح الجديدة التي ميّزت يوغسلافيا الفدرالية فقد جاء مرسوم تأسيس المعهد الذي يحدد مهامه ليعبر عن بداية تبلور مفهوم آخر للاستشراق. ففي هذا المرسوم تحددت مهام المعهد الجديد كما يلي:

- جمع ونشر المخطوطات الشرقية والوثائق المتعلقة بتاريخ البوسنة.
- دراسة اللغات العربية والتركية والفارسية وآدابها وتأثيرها في اللغة البوسنوية وثقافتها.
- دراسة ثقافة البوسنة في اللغات الشرقية.
- دراسة الفن الشرقي في البوسنة.
- خلق كوادر علمية في مجال الاستشراق.
- نشر نتائج الأبحاث التي يقوم بها المعهد في المجلات والإصدارات الخاصة[1].

ومن الواضح هنا أن الاستشراق، فيما يتعلق بالبوسنة على الأقل، لم يعد لدراسة الآخر/المختلف بل لدراسة الذات/التراث المحلي للتواصل معه من جديد. ولا شك أن هذا الإقبال على دراسة التراث البوسنوي في اللغات الشرقية، بمفهوم جديد، كان له أثره فيما بعد في بروز «الروح البوسنوية» التي عبرت عن نفسها في انبعاث ثقافي/قومي/سياسي في يوغسلافيا الجديدة.

كان المفهوم التقليدي للاستشراق يركز على أن الإسلام دين وافد/غريب انتشر بالقوة في البلقان/أوروبا، ولذلك إن كانت له ثقافة هنا فهي ثقافة

= 1964 ـ 1969. اشتغل في تاريخ البوسنة خلال الحكم العثماني، وخاصة فيما يتعلق بانتشار الإسلام والحراك الفكري الاجتماعي. من أهم مؤلفاته «الأمير موسى والشيخ بدر الدين»، كما له ترجمات عن التركية.

(1) Behija Zlatar, Orijentalni institut u Sarajevo 1950-2000, Sarajevo 2000, p.g. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب صدر أيضاً بالإنجليزية بمناسبة الذكرى الخمسين لتأسيس المعهد، وهو يصلح بالتالي مرجعاً للمهتمين: The Institut for Oriental Studies in Sarajevo 1950-2000, Sarajevo (Orijentlni institut) 2000.

وافدة/ غريبة بلغات وافدة/غريبة (العربية والتركية والفارسية) لم تعد مفهومة للشعب في البوسنة[1]. وعلى العكس من ذلك انطلق الاستشراق الآخر في سراييفو من مفهوم مختلف لا يسلم بفرض الإسلام وإنما يركز أبحاثه على الظروف المساعدة لانتشار الإسلام والنتائج الإيجابية لانتشار الإسلام في البوسنة وغيرها. وبالاستناد إلى ذلك لم تعد النظرة إلى الثقافة الإسلامية في البوسنة باعتبارها ثقافةً «مفروضة» وإنما ثقافة محلية للبشانقة كغيرهم من الشعوب التي اعتنقت الإسلام.

ولا شك أنه كان للدراسات/الإصدارات الكثيرة حول هذه المواضيع التي نشرت في سراييفو خلال الخمسينات والستينات أثرها في نمو «الروح البوسنوية» التي فرضت نفسها على القيادة السياسية في البلاد، حيث اعترفت أخيراً بالبشانقة كشعب على قدم المساواة مع الشعوب الأخرى في يوغسلافيا، بمناسبة الإحصاء العام للسكان عام 1971. ومع هذا الاعتراف، الذي وفّر حرية أوسع للعمل في هذا المجال في البوسنة، أخذ المفهوم الآخر للاستشراق يتضح أكثر ويعبر عن نفسه من خلال كبار المستشرقين.

وهكذا، في هذا الإطار، كان مدير معهد الاستشراق عبدو سوتشسكا[2]

---

(1) «من هنا ليس من المفهوم لماذا ينزعج المسلمون لدينا حينما ينتقد أحدنا قبولهم الإسلام في الماضي... المسلمون لدينا لم يقبلوا العثمانيين كإخوة لهم فقط بل كانوا قاعدة لهم خلال عدة قرون. وهكذا فقد كان المسلمون يعتبرون المحتلين الأتراك إخوة لهم فيما كانوا يعتبرون إخوتهم المسيحيين الذين يدافعون عن الاستقلال أعداء لهم ويضيقون عليهم. وهكذا فقد كانوا ضد حريتهم الذاتية لأنهم مع قبولهم للإسلام تغربوا عن قوميتهم بقبولهم للغة وثقافة أجنبية»: Miroljub Jevtic, Od Islamske deklaracije do verskog rata u BIH, Beograd (Filip Visnjic) 1993, p. 21. وللمزيد حول آراء هذا المستشرق أنظر المقابلة التي أجريت معه في بلغراد ونشرت مقتطفات منها في العربية: الأرناؤوط، الإسلام في يوغسلافيا، ص ص 241 ـ 245.

(2) عبدو سوتشسكا A. Suceska ولد في قرية قرب روغاتيتسا عام 1927، وانتقل إلى بلغراد حيث درس القانون في جامعة بلغراد سراييفو (1950) وانتقل إلى معهد الاستشراق مديراً له خلال سنوات 1969 ـ 1974. اشتغل في تاريخ البوسنة خلال الحكم العثماني. من أهم =

أول من تعرض لهذا في إطار افتتاحه لندوة «الثقافة العربية الإسلامية» التي عقدها المعهد خلال 18 ـ 19 أيار 1973[1]. ففي الكلمة الافتتاحية له التي جاءت بعنوان «خصائص الاستشراق لدينا» اعترف سوتشسكا أن الاستشراق حتى مطلع القرن العشرين كان يتواجد في أوروبا الغربية، وركز على أن الاستشراق في يوغسلافيا «أخذ يتطور بشكل جدي بعد الحرب العالمية الثانية مع أن قسم الاستشراق في جامعة بلغراد تأسس منذ 1925» ليصل إلى أنه بسبب «الظروف التاريخية فإن الاستشراق لدينا يحمل خصوصية تميّزه عن غيره من البلاد الأوروبية الأخرى التي لها تقاليد في هذا المجال»[2]. وهكذا فإن الاستشراق في يوغسلافيا «كبلد بلقاني على اتصال وارتباط قوي مع شعوب الشرق وثقافاته خلال عدة قرون، وتحت الحكم العثماني عدة قرون أخرى، فقد التفت ليأخذ بالبحث العلمي في تلك الأمور المتعلقة بيوغسلافيا مباشرة». ومن هنا فإن «المستشرقين في يوغسلافيا بالمقارنة مع غيرهم في أوروبا الشرقية، يدرسون الظواهر التي تحمل طابعاً شرقياً، والتي ترتبط ببلادنا بشكل مباشر»[3]. ويلاحظ هنا أن الموقف الذي يحاول بلورة مفهوم آخر للاستشراق إنما جاء في 1973، أي بعد سنتين فقط من الانعطاف الكبير (1971) الذي جعل من السبعينات «السنوات الذهبية» للمسلمين في يوغسلافيا سواء في البوسنة أو في كوسوفو. وفي هذا الإطار تم تأسيس فرع ثالث للاستشراق في جامعة بريشتينا (1973)، حيث تشكلت نواة أخرى من المستشرقين الألبان

= مؤلفاته «الأعيان ـ دراسة في القوى المحلية في بلادنا خلال الحكم التركي»، «تاريخ الدول والقوانين في يوغسلافيا» وغيرها. نشرت له مؤخراً دراسة في العربية ضمن كتاب عن وقف النقود: دراسات عن وقف النقود ـ مفهوم آخر للربا في المجتمع العثماني، تقديم وتحرير/ محمد م. الأرناؤوط، تونس (مؤسسة التميمي) 2001.

(1) صدرت أبحاث هذه الندوة في عدد كامل من مجلة المعهد «إسهامات في الفيلولوجيا الشرقية»، عدد 24، سراييفو 1974:
Simpozij o arapsko-islamskoj kulturi, POF XXIV, Sarajevo 1976.

(2) Avdo Suceska, Specficnost nase orijentalistike, Ibid., p. 9.

(3) Ibid., pp. 9-10.

(حسن كلشي وفتحي مهدي وغيرهم) في الوقت الذي لم تكن فيه ألبانيا (بسبب طبيعة النظام السياسي) معنية بافتتاح قسم مماثل في تيرانا. ولذلك فإن هذا المفهوم الآخر للاستشراق سيتبلور أكثر فأكثر مع مرور السنوات.

وهكذا فقد كانت سنة 1975، التي شهدت الاحتفال بمرور ربع قرن على تأسيس معهد الاستشراق في سراييفو، مناسبة للتعبير أكثر عن هذا التمايز والمفهوم الآخر للاستشراق. فقد ركّز مدير المعهد آنذاك سليمان غروزدانيتش[1] في كلمته الافتتاحية بهذه المناسبة على الظروف الجديدة التي انطلق منها الاستشراق في سراييفو (بروز البوسنة من جديد بعد التنازع الصربي ـ الكرواتي عليها طيلة يوغسلافيا الملكية «حيث أصبحت كياناً مستقلاً تتيح لشعوبها تنمية ثقافتهم بحرية ومساواة») وانتهى إلى أنه «لم يعد المطلوب من الاستشراق (البوسنوي على الأقل) البحث في تاريخ البوسنة خلال الحكم العثماني» وإنما وسع من مفهومه لكي يشمل «حماية ونشر التراث الثقافي الذي أبدعه شعبنا خلال ذلك العهد»[2]. وفي نهاية كلمته ميّز غروزدانيتش بين دافعين للاستشراق في البوسنة/ يوغسلافيا: الدافع القومي والدافع العام. وهكذا سيعتبر غروزدانيتش أن جذور الاستشراق البوسنوي (القومي) إنما كانت عند الرواد في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين (أي قبل تأسيس يوغسلافيا وقبل تأسيس فرع الاستشراق في بلغراد) الذين «عملوا

---

(1) سليمان غروزدانيتش S. Grozdanic (1933 ـ 1996) ولد في بريدور وانتقل إلى سراييفو للدراسة في قسم الاستشراق، حيث تابع دراساته العليا/ الدكتوراه هناك. بدأ العمل في قسم الاستشراق في سراييفو (1958) وأصبح مديراً لمعهد الاستشراق خلال 1974 ـ 1982 وخلال 1985 ـ 1989. اشتغل أولاً في دراسة الأدب العربي القديم والحديث، حيث نشر دراسات وترجمات كثيرة، ثم اهتم بالتراث الشرقي للبوسنة. من أهم مؤلفاته «في آفاق الأدب العربي» و«التراث النثري للبوسنة والهرسك في اللغات الشرقية» وغيرها. للمزيد عنه أنظر مقالتنا: سليمان فروزدانيتش ـ حياة في خدمة الثقافة العربية الإسلامية، جريدة «المستقبل».

(2) Sulejman Grozdanic, Orijentalni institut u Sarajevu/Povodom 25. Godicnjice, POF XXV. Sarajevo 1976, p. 4.

بحماس لكشف ونشر المخطوطات المتعلقة بالتاريخ السياسي والثقافي للبوسنة»[1]. ومن الواضح هنا أن غروزدانيتش، الذي كان أول من ركز على الدافع «القومي» للاستشراق الجديد في يوغسلافيا إنما يجد مرجعيته في سراييفو، حيث يعيد الاعتبار إلى باش أغيتش وخانجيتش وغيرهما وليس في بلغراد وبايراكتاروفيتش.

لقد جاء التركيز على ما هو «قومي» في وقت بدت فيه الروح القومية تنتشر في يوغسلافيا، وتتحول إلى نقاش/خلاف علني بين الوحدات الفدرالية (صربيا والبوسنة وكرواتيا وسولفينيا وكوسوفو ومكدونيا بشكل خاص). وفي هذا الإطار برز إلى السطح، ولأول مرة، نقاش/خلاف علني بين ما يمكن تسميته مدرسة بلغراد ومدرسة سراييفو في الاستشراق تمركز حول «المركزية الأوروبية». وقد بدأ هذا النقاش/الخلاف العلني بعدما نشر أسعد دوراكوفيتش[2] في 1984 عرضاً لكتاب فضل الرحمن «روح الإسلام» الذي كان قد صدر حينئذ في يوغسلافيا، حيث أشاد فيه بجهود المؤلف (فضل الرحمن) في تصحيح الأخطاء حول شخصية الرسول محمد وحول الإسلام بشكل عام التي أرساها الاستشراق الممثل للنزعة الأوروبية المركزية، بما في ذلك نقده لأعمال المستشرق المجري غولدتسيهر في هذا المجال[3]. وقد ردّ على ذلك

---

(1) Ibid.

(2) أسعد دوراكوفيتش E. Durakovic ولد في قرية قرب بوغينو عام 1948، وانتقل إلى بلغراد للدراسة في قسم الاستشراق حيث تابع دراساته العليا/ الدكتوراه هناك. بدأ العمل في قسم الاستشراق في بريشتينا (1976) ثم انتقل إلى معهد الاستشراق (1991) وبعدها إلى قسم الاستشراق في سراييفو (1996). اشتغل في الأدب العربي الحديث، حيث نشر عدة دراسات وترجمات، ثم اهتم بالتراث الشرقي للبوسنة. من أهم مؤلفاته «نظرية الإبداع المهجري» و«البلاغة العربية في البوسنة ـ رسالة أحمد بن حسن البوسنوية في الاستعارة» وغيرها. للمزيد عنه أنظر مقالتنا: ترجمة «ألف ليلة وليلة» تعبير عن الهوية البوسنوية الجديدة، جريدة «المستقبل» 19/ 1/ 2001، ص 17.

(3) E. Durakovic, Poimanje Islama u istoriji (Fazlur Rahman «Duh Islama», Beograd 1983), Kultura Istoka 102 L 1984, pp. 102-103.

بعنف داركوتاناسكوفيتش[1] الذي هاجم دوراكوفيتش وغيره «الذين يستخدمون بلاغتهم في نقد النزعة الأوروبية ليؤسسوا «نزعة شرقية مركزية» تسيطر عليها العناصر الحديثة للأصولية الإسلامية والعروبة المركزية، وتشكك في الإسهامات الإيجابية لعدد كبير من المستشرقين الأوروبيين[2]. ويلاحظ هنا أن هذا الهجوم، مع هذا التحريض السافر على مدرسة سرايبفو الاستشراقية بتهمة «الأصولية الإسلامية»، إنما جاء في وقت تصاعدت فيه حملة الصحافة الصربية على «الأصولية الإسلامية» في البوسنة بعد محاكمة علي عزت بغوفيتش وأصحابه في سرايبفو في 1983 بتهمة الترويج لـ «الأصولية الإسلامية»[3]. ومن الطبيعي أن يأتي رد دوراكوفيتش الأعنف[4] ليعمق بذلك التمايز بين المدرستين (مدرسة بلغراد ومدرسة سرايبفو) بالاستناد إلى الموقف من النزعة المركزية الأوروبية.

ومع تعمّق الخلافات بين الجمهوريات اليوغسلافية، التي كانت تنذر بأسوأ مصير، جاءت الذكرى الأربعون لتأسيس معهد الاستشراق في سرايبفو التي تزامنت مع عقد ندوة «انتشار الإسلام والثقافة الإسلامية في البوسنة»[5].

---

(1) دراكو تاناسكوفيتش D. Tanaskovic ولد في زغرب عام 1948 وتخرج من قسم الاستشراق في بلغراد، حيث تابع دراساته العليا/ الدكتوراه. انضم إلى قسم الاستشراق في بلغراد (1971)، وعين مؤخراً (1998) سفيراً ليوغسلافيا في تركيا. اشتغل أولاً في الفيلولوجيا العربية ثم أخذ يهتم بالإسلاميات. من مؤلفاته «اللغة العربية في تونس المعاصرة» (رسالة الدكتوراه) و«كتاب الاعتبار» لأسامة بن منقذ (دراسة وترجمة) و«الشعر العربي» (دراسة ومختارات) وغيرها.

(2) Darko Tanaskovic, Nalicje Prevazlizenja evropocentrizma u Jugoslovenskoj orijentalistici, Sveske Instituta za proucavanje naciohalnih odnosa, br. 16-17, Sarajevo 1986, p. 317.

(3) للمزيد حول هذه المحاكمة وخلفياتها السياسية أنظر: الأرناؤوط، الإسلام في يوغسلافيا، ص ص 237 ـ 239.

(4) Esad Durakovic, Prilog rasvetljavanju epigonstva u jugoslovenkoj orijentalistici, Sveske Instituta za proucavanje nacionalinh odnosa, br. 18-19, Sarajevo 1987, pp. 499-404.

(5) نشرت أعمال هذه الندوة في عدد خاص من مجلة المعهد: Naucniskup «Sirenje islama i islamska kultura u bosanskom ejaletu», POF 41, Sarajevo 1991.

=

ولا شك أن تنظيم مثل هذه الندوة، وطبيعة الأوراق التي قدمت فيها، إنما كانت تعكس «الروح البوسنوية» في الاستشراق اليوغسلافي، وبالتحديد المفهوم الآخر للاستشراق الذي قدم صورة مختلفة تماماً عن ظروف انتشار الإسلام ونتائج ذلك في البوسنة. وقد كان من الملفت للنظر أن افتتاح هذه الندوة تمّ بحضور علي عزت بوغوفيتش، الذي كان قد انتخب رئيساً لجمهورية البوسنة آنذاك بعد خروجه من السجن. وفي كلمته الافتتاحية ركز مدير المعهد آنذاك أحمد عليتيتش[1] على ما تغيّر حتى ذلك الحين في مفهوم الاستشراق حين قال «لدينا اعتقاد راسخ بأن الاستشراق أحد أهم العلوم القومية، وهو متساو في أهميته لكل الشعوب التي كانت تحت الحكم العثماني»[2]. وبعبارة أخرى فقد قومن أو أمم عليتيتش الاستشراق باعتباره national discipline (في البوسنوية nacionalna displina)، أي أنه لم يعد أداة منهجية مأخوذة من المركز (أوروبا الغربية) لدراسة الآخر (الشرق)، بل هو علم كباقي العلوم الأصيلة (القومية) التي تعبر عن الذات وتدرس التراث الذاتي. وفي هذا الإطار فقد أشار المدير السابق للمعهد عبدو سوتشسكا إلى الروح التي سادت في هذه الندوة (الأولى من نوعها في البوسنة/ يوغسلافيا) حينما قال إنه «في العلم رفضت بشكل عام الأطروحة التي تقول بأن الإسلام قد فرض على سكان البوسنة، مع أن بعض المؤرخين لا يستبعدون إمكانية

= وتجدر الإشارة هنا إلى أن كل نسخ هذا العدد كانت قد وصلت المعهد حين تعرض للقصف في آذار 1992 فاحترقت مع غيرها من موجودات المعهد. وقد صدرت طبعة ثانية من هذا العدد في 1995 بفضل مساعدة مالية من هيئة «الإغاثة الإسلامية ـ بريطانيا»، كما هو وارد في الغلاف الداخلي لهذا العدد.

(1) أحمد عليتيتش A. Alicic ولد في قرية نفسينية عام 1934 وانتقل إلى سراييفو للدراسة في قسم الاستشراق. بدأ العمل في تدريس العربية في مدرسة الغازي خسرو بك ثم انتقل إلى معهد الاستشراق (1961) وأصبح مديراً له خلال 1984 ـ 1985 وخلال 1989 ـ 1992. اشتغل في تاريخ البوسنة خلال الحكم العثماني وفي المصادر العثمانية. من أهم مؤلفاته «تنظيم أيالة البوسنة خلال 1789 ـ 1878» و«الحركة في سبيل الحكم الذاتي للبوسنة خلال 1831 ـ 1832» وغيرها.

(2) Ahmed S. Alicic, Cetrdeset godina postojonja i rada Orientalnog instituta, Ibid., pp. 11-12.

وجود ضغوط نفسية واقتصادية في سياسة نشر الإسلام»[1]. وللأسف فقد أعقب الندوة المصير الذي كان يخشى من حدوثه ألا وهو انهيار يوغسلافيا. وإذا كانت البداية تمثلت في حرب سريعة في سلوفينيا وكرواتيا فإن البوسنة بالذات شهدت مأساة فاقت كل التوقعات أسهم فيها للأسف بعض المستشرقين من مدرسة بلغراد، سواء في التحضير/التحريض لها أو في تبريرها فيما بعد[2]. وقد تمثّلت هذه المأساة فيما تمثلت في القصف الصربي المتعمد لمعهد الاستشراق في سراييفو في 1992، حيث تمّ تدميره بما فيه من وثائق ومخطوطات لا تقدّر بثمن. وفي الواقع ليس من الصعب تفسير خطوة كهذه، إذ إن معهد الاستشراق كان يعتبر من المحركين لـ «الروح البوسنوية» التي كانت وراء الانبعاث الثقافي/القومي للبشانقة خلال العقود السابقة. وفي المقابل فقد اعتبر المستشرقون في سراييفو أن الحرب ضد البوسنة، التي كانت تهدف لتدمير الكيان الثقافي/القومي للبشانقة، إنما كانت تشملهم ولذلك فقد عملوا في ظروف صعبة للغاية لإثبات ذاتهم القومية بواسطة عملهم[3].

بعد انتهاء الحرب في البوسنة عام 1995، واستقرار استقلال هذه الجمهورية عن يوغسلافيا، كان من الطبيعي أن يتحرر الاستشراق البوسنوي من الإطار الثنائي الذي كان يحكمه في الإطار اليوغسلافي (ثنائي بلغراد/سراييفو) وأن يلتفت أكثر إلى التراث الشرقي للبوسنة (نشر الأعمال الكاملة لصفوت بك باش أغيتش، الأعمال الكاملة لمحمد خانجيتش إلخ). وفي هذا الإطار تجدر الإشارة إلى أحدث دراسة صدرت في سراييفو للمستشرق المعروف أسعد دوراكوفيتش، التي تلخص كل هذه التطورات التي شهدها الاستشراق اليوغسلافي بعد الحرب العالمية الثانية.

ينطلق دوراكوفيتش في هذه الدراسة من أن الاستشراق في أزمة منذ

---

(1) Avdo Suceska, Uvodna rijec, Ibid., p. 24.

(2) للمزيد حول ذلك أنظر مقالتنا: حوار/ صراع الحضارات: دور الاستشراق في النموذج اليوغسلافي، مجلة «الآداب» عدد 3 ـ 4، بيروت، 2000.

(3) للمزيد حول ذلك أنظر مقالتنا: كيف أصبحت ترجمة «الف ليلة وليلة» تعبيراً عن الهوية البوسنوية الجديدة، جريدة «المستقبل» 25/ 1/ 2001.

الستينات، منذ مقالة أنور عبد الملك «الاستشراق في أزمة» (1963) ومقالة فرانشيسكو غابرييلي «دفاعاً عن الاستشراق» (1965) وكتاب إدوار سعيد «الاستشراق» (1978)، مما مهد بدوره للنقاش/ الخلاف داخل الاستشراق اليوغسلافي حول القضايا ذاتها التي كانت تطرح عند الآخرين كالموقف من النزعة المركزية الأوروبية. وهو لا يخفي رأيه في أن الاستشراق الأوروبي إنما كان يهدف بالفعل إلى «تشريق» Orientalization الشرق للسيطرة عليه، مما أخذ يدفع الكثير من العاملين إلى التحرج من استخدام مصطلح «الاستشراق» والاستعاضة عنه ببدائل أخرى كـ «اللغات الشرقية وآدابها» و«الدراسات الشرق أوسطية» إلخ. وفيما يتعلق بيوغسلافيا، وبالذات بالبوسنة، يرى أن هناك سبباً أهم لتجاوز هذه النزعة المركزية الأوروبية في الاستشراق، ألا وهو خصوصية البوسنة والاستشراق البوسنوي. ففي هذا الكيان التاريخي/ الجغرافي يلتقي الشرق والاستشراق على نحو فريد: «في هذا المجال/ الكيان أبدعت خلال مئات السنين المعارف والآداب في اللغات الشرقية، المهمة من الناحية الكمية والناحية النوعية، التي تمثل ربما أهم جانب في التاريخ الثقافي لهذا الكيان الذي لم يعد في الشرق والتي هي في الوقت نفسه موضوع الاستشراق»، مما «لا نجد له مثيلاً في أوروبا». ومن هنا يطرح دوراكوفيتش السؤال الذي كان يتم التلميح إليه في السابق: هل يمكن البشانقة الأوروبيين أن يسموا أنفسهم مستشرقين حين يدرسون تراثهم الثقافي في اللغات الشرقية؟ وبالاستناد إلى هذا السؤال هل يمكن القول إن صفوت باش أغيتش هو «مستشرق» كما هو فرانشيسكو غابرييلي في إيطاليا وألكسندر بوبوفيتش في السوربون؟ ومن هنا يرى دوراكوفيتش أنه في الوقت الذي أصبح فيه الكثير من المستشرقين في العالم يفضلون عدم استخدام هذا المصطلح (الاستشراق) فإنه من المبرر أكثر للعاملين في هذا المجال في البوسنة أن يبادروا إلى تسمية جديدة لما يقومون به من عمل/ بحث علمي (الاستشراق)[1].

(1) Esad Durakovic, Orijentalistika-Problemi metodologije i nominiranja, Znakovi vreme, br. 9-10, Sarajevo 2000, pp. 293-294.



الاستشراق الألماني في القرن العشرين

ميشال جحا

تضاءل استعمال مصطلح «استشراق» في ألمانيا اليوم بعد صدور كتاب إدوارد سعيد (Orientalism) 1978، والذي يمزج بين الاستشراق والاستعمار. فالمصطلح المستعمل اليوم في ألمانيا هو «الاستعراب» (Arabistik) والدراسات الإسلامية (Islamwissenschaft/Islamkunde). والاستشراق موضوع واسع ومتشعّب يتناول كل ما له علاقة بالشرق من حيث اللغة والأدب والتاريخ والدين والحضارة وما إلى ذلك. والشرق يقسم إلى ثلاثة أقسام: الأدنى، والأوسط، والأقصى. ونحن لا يهمنا منه هنا سوى ما له علاقة باللغة العربية والتراث العربي وبالإسلام.

لم تكن ألمانيا الدولة الأوروبية الأولى التي اهتمت بالدراسات العربية والإسلامية، فقد سبقتها دول أوروبية أمثال فرنسا وأنجلترا وهولندا.

ولعلّ الصفة البارزة للاستشراق الألماني أنه لم يزدهر نتيجة للاستعمار ـ كما هي الحال مع فرنسا وإنجلترا وهولندا ـ التي كانت تستعمر أكبر دولة إسلامية هي أندونيسيا ـ أو يرتبط بأهداف دينية تبشيرية كسواه.

والاستشراق الألماني يمتاز بالموضوعية والعمق. لقد ساهم المستشرقون الألمان أكثر من سواهم بجمع ونشر وفهرسة المخطوطات العربية وخاصة كتب المراجع والأصول الهامة. يقول الدكتور صلاح الدين المنجّد: «إن المستشرق الألماني وستنفلد (Wüstenfeld) قد نشر من تراثنا القديم ما يعجز عنه مجمع علمي».

وإلى نشر المخطوطات، فإن أهم ما قام به المستشرقون الألمان وضع المعاجم العربية. وضع فرايتاج (Freytag) (1788 ـ 1861) المعجم العربي ـ

اللاتيني في أربعة أجزاء. ثم وضع فيشر (Fischer) (1865 ـ 1949) معجماً للغة العربية الفصحى. وقاموس أستاذي هانس ڤير (Hans Wehr) (1909 ـ 1981) العربي ـ الألماني للغة العربية المعاصرة. وقاموس شراكله (Schregle) (1923 ـ   ) الألماني العربي الذي صدر سنة 1974، والقاموس الضخم للغة العربية الفصحى الذي عمل عليه أولمان (Ullmann) (1931 ـ   ) في جامعة توبنغن. ولما زرته سنة 1980 كان قد وصل إلى حرف الكاف (ك) واليوم وبعد عشرين سنة انتقل العمل على هذا القاموس إلى جامعة ميونيخ ووصل إلى حرف الميم (م). وإن العمل على هذا القاموس سيستغرق مئة سنة ونيّفاً رغم الإمكانات التكنولوجية والمادية المتوفرة، ورغم أن الذي يعمل على هذا القاموس هو فريق عمل.

عندما نعرف ذلك ندرك كم كان عمل ابن منظور (630 ـ 711هـ) ـ واضع قاموس لسان العرب في 15 مجلداً وما يزيد على 8 آلاف صفحة ـ شاقاً ورائعاً.

كما قام بعضُ الأساتذةُ من المستشرقين الألمان البارزين بالتدريس في بعض الجامعات العربية وخاصة في جامعة القاهرة أمثال: ليتمان وبرجستريسر وشاده وشخت. كما أن أول مدير للمكتبة الخديوية بالقاهرة كان المستشرق الألماني شپيتا. ولقد عُيّنَ بعضُ المستشرقين الألمان أعضاء في مجامع اللغة العربية تقديراً لما قدموه من خدمات للغة العربية والدراسات الإسلامية.

لا يستطيع من يتناول الاستشراق الألماني أن يُهمل ثيودور نولدكه (Nöldeke) (1836 ـ 1930) الذي اهتمّ بالأبحاث القرآنية إلى جانب اهتمامه بالشعر العربي القديم وخاصة بالمعلقات. وكذلك كارل بروكلمان (Brockelmann) (1868 ـ 1956) الذي اهتمّ بتاريخ الأدب العربي ووضع كتابه الشهير «تاريخ الأدب العربي» الذي ظهر الجزء الأول منه في أواخر القرن الماضي والذي عمل عليه طيلة نصف قرن من الزمن. وقد نقله إلى العربية، بتكليف من جامعة الدول العربية، الدكتور عبد الحليم النجّار ونشرته دار المعارف بمصر في ثلاثة أجزاء، وكتاب آخر هام تركه لنا بروكلمان هو «تاريخ

الشعوب والدول الإسلامية» الذي ظهر سنة 1939 والذي نقله إلى العربية الدكتور نبيه أمين فارس والأستاذ منير بعلبكي سنة (1949 ـ 1951). وكتابه الرائد «قواعد اللغات الساميّة» في مجلدين ضخمين (1961).

ويجب ألا ننسى أنّوليتمان (Littmann) (1875 ـ 1958) الذي ترجم كتاب ألف ليلة وليلة إلى الألمانية في ستة مجلدات بأسلوب رائع وهي أول ترجمة كاملة لهذا الكتاب الهام الذي كان له تأثير كبير في أوروبا.

فلنعد إلى صلب الموضوع. فالاستشراق لا ينتهي بنهاية القرن ولا يتوقف، هو عملية مستمرة تتطور وقد تمر بفترات من الضعف والتراجع. ففي الثلاثينات من القرن العشرين أصيب الاستشراق الألماني بانتكاسة عند مجيء النازية إلى الحكم فقد ترك ألمانيا المستشرقون اليهود وبعض الألمان وذهب القسم الأكبر منهم إلى الجامعات الأميركية مما أعطى الدراسات العربية والإسلامية فيها دفعاً قوياً. وفي فترة الحرب العالمية الثانية أصاب الاستشراق الألماني ركود لانشغال بعض المستشرقين بالحرب ومقتل البعض منهم.

ولكن بعد الحرب أخذ الاستشراق الألماني يستعيد نشاطه. وهنا حصل شيء جديد جاء نتيجة لتقسيم ألمانيا إلى قسمين ألمانيا الغربية وألمانيا الشرقية. ففي ألمانيا الشرقية (DDR) سابقاً أخذ الاستشراق منحىً جديداً بحيث أصبح يركز على الدراسات السياسية والاقتصادية والعقائدية وعلى مواضيع حديثة لم يكن الاستشراق الألماني التقليدي يوليها كبير اهتمام. ولكن هذه الفترة لم تدم طويلاً فتوحدت ألمانيا من جديد.

ويجب ألا نتوقع أنه بتقدم القرن العشرين قد طرأ تغيّر جذري على الدراسات العربية والإسلامية في ألمانيا. في الواقع استمرت هذه الدراسات ناشطة وإن يكن من جديد طرأ عليها فهو التخصص من جهة وكثرة عدد الشبان والشابات الذين أخذوا يهتمون بها ويُقبلون عليها اليوم مما استوجب تأسيس جامعات جديدة حيث يوجد في ألمانيا اليوم حوالي 25 جامعة تعنى بالدراسات العربية والإسلامية. وهذه الجامعات أخذت تهتم، بالإضافة إلى المواضيع القديمة، بالمواضيع الحديثة مثل دراسة اللهجات العربية المحكيّة،

والأدب العربي المعاصر من شعر ونثر، وبالقضايا السياسية والتيارات الفكرية وبالقضية الفلسطينية.

ليس من الممكن أن أتناول مئات المستشرقين الألمان البارزين الذين عاشوا في هذا القرن لذلك سوف أقف عند بعض البارزين منهم ممن عرفتهم محاولاً إعطاء فكرة واضحة عن نشاطاتهم وما قدموه للاستشراق من خدمات.

سوف أقف عند رودي باريت (Rudi Paret) (1901 ـ 1983) أستاذ الدراسات العربية والإسلامية في جامعة توبنغن سابقاً. يعد الأستاذ الدكتور رودي باريت من كبار المستعربين الألمان في هذا القرن وهو متخصص في اللغة العربية والدراسات الإسلامية وبالقرآن الكريم خاصة. كان الأستاذ باريت يركّز اهتمامه في أول الأمر على الأدب الشعبي عند العرب، ثم انتقل إلى العلوم الإسلامية وركّز اهتمامه على الأبحاث القرآنية. وأهم ما ألّفه في هذا الحقل كتابه «محمد والقرآن». وفي سنة 1966 ترجم القرآن الكريم إلى الألمانية. وهو يقول عن ذلك ما يلي:

«لم أتفرغ للبحث في القرآن إلا بعد أن عكفت طويلاً على دراسة وضع المرأة في العالم العربي والإسلامي. مستخلصاً من القرآن كل ما يتعلق بهذا الموضوع من نصوص. ثم وصلت إلى النتيجة التالية: توجد فعلاً ترجمات كثيرة للقرآن إلى لغات أوروبية، إلا أن تفصيلات معينة بالنص كانت إما مختلفة في الترجمات أو غير واضحة! وفي محاولتي لتوضيح هذه التفاصيل توصلت إلى وجهة نظر أبعد، وهي أن الإنسان عند محاولته الشرح لا بد أن يستجمع كل المعلومات الموضوعية والصيغ اللغوية الواردة في مواضع أخرى من القرآن وأن ينظمها ويراعيها عند التفسير. كانت النتيجة الحتمية لذلك وضع برنامج لترجمة القرآن ترجمة جديدة علمية».

تمتاز ترجمة باريت للقرآن الكريم عن سواها من الترجمات العديدة التي وضعت في أوروبا بأنه حرص على أن يكون عمله علمياً وأقرب ما يكون من الدقة والأمانة في نقل المعاني القرآنية من العربية إلى الألمانية، حتى أنه حين تعترضه كلمة يُشكل عليه فهمها على الوجه المقصود، أو لا يطمئن إلى قدرته

على تحديد معناها باللغة الألمانية، فإنه يثبتها بنصّها العربي كما وردت في الآية الكريمة ولكن بالحروف اللاتينية ليفسح بالمجال أمام القارئ لأن يتوصل بنفسه إلى إعطائها المعنى الذي يراه ملائماً لسياق الكلام من دون أن يفرض عليه وجهة نظره الشخصية.

في سنة 1980 زرته في منزله في مدينة توبنغن (Tübingen) وكان ذلك قبل وفاته بثلاث سنوات. يقع منزله على هضبة في ضواحي المدينة الشهيرة بجامعتها والتي تُعد اليوم من أهم الجامعات الألمانية للدراسات العربية والإسلامية. وسألته عن دوره في الحرب العالمية الثانية وهو الذي يُجيد اللغة العربية كتابة ونطقاً. فأخبرني بأنه شارك في الحرب كمترجم للجيش الألماني في الصحراء الليبية الذي كان بقيادة الجنرال رومل ـ ثعلب الصحراء ـ وأن مهمته كانت مقتصرة على الاتصال بالبدو لتأمين الماشية للجيش الألماني المحاصَر في الصحراء. وكان نصيبه أن أُسِر بعد هزيمة رومل وبقي في الأسر من سنة 1943 حتى 1946.

هانس ڤير (Hans Wehr) (1909 ـ 1981)

هو أستاذي الذي درست عليه طيلة أربع سنوات في جامعة مونستر من سنة 1957 حتى 1961. متضلع في اللغة العربية ولهجاتها المحكية وخاصة لهجة الشام التي سجلها أثناء رحلاته إلى دمشق، وكان صديقاً للأديب الدكتور عبد السلام العجيلي. وهو يتقن العربية كتابة ونطقاً، إضافة إلى نحو عشرين من اللغات السامية واللغات الأوروبية واللاتينية واليونانية القديمة والتركية والفارسية. وقام بتسجيل لهجة الشام درسها اثنان من طلابه هما غروتسفلد وبلوخ ووضعا أطروحتيهما حولها. وهو صاحب القاموس العربي ـ الألماني الذي مرّ ذكره، والذي يتناول فيه الكلمات المستعملة في الكتب العربية المعاصرة وفي الصحف والمجلات. وقد تُرجم هذا القاموس إلى الإنجليزية تحت عنوان (A Dictionary of Modern Written Arabic) وطُبع في الولايات المتحدة عدة طبعات سنة 1961 و1966 و1971 وطبعته مكتبة لبنان في بيروت سنة 1974. والجديد في هذا القاموس أن ڤير أخذ مفرداته من الكتب

والمجلات والصحف الحديثة ولم يرجع إلى المعاجم العربية القديمة. وكان قد جمع مفردات هذا القاموس أثناء الحرب العالمية الثانية، أي ما بين سنة 1940 و1944، ولكن الحرب أتت عليها فعاود العمل من جديد بعد انتهاء الحرب.

وقام بنشر مجموعة من القصص الشعبية تمت إلى ألف ليلة وليلة بصلة هي «الحكايات العجيبة والأخبار الغريبة» وهي ذات أهمية كبرى بالنسبة إلى تأريخ أدب القصص العربي.

دخل أستاذي ذات يوم إلى «السمبنار» وفي يده رسالة دفع بها إليّ قائلاً اقرأ هذه الرسالة وأعطني «فتوى». قرأت الرسالة فإذا هي موجّهة إليه من شركة ألمانية تصنّع معجوناً للأسنان يحتوي على مادة كحولية تستفتيه فيما إذا كان يصح أن تضع ذلك على علبة المعجون وهل يؤدي ذلك إلى إحجام المسلمين عن استعماله بسبب احتوائه على الكحول؟ بعد 20 سنة طلب مني صديقي الدمشقي ياسين رفاعية أن أكتب موضوعاً حول الاستشراق لمجلة كان يحرر فيها فخطرت ببالي قصة الرسالة تلك فاستوحيت عنوان المقال منها فجاء «الاستشراق ومعجون الأسنان».

لا تزال ماثلةً أمام نظري الآية الكريمة التي تزين حائط غرفة الدرس في معهد الدراسات الشرقية في جامعة مونستر ﴿ولِلهِ المَشْرِقُ والمغربُ فأينما تُوَلّوا فَثَمَّ وجهُ اللهِ إن اللهَ واسعٌ عليم﴾ (سورة البقرة 2: 115) التي اختارها ڤير شعاراً له.

آنا ماري شيمّل (1922 ـ) (Anne Marie Schimmel)

تجدر الإشارة إلى أن الاستشراق الألماني لم يعرف امرأة مستشرقة كبيرة واحدة حتى منتصف هذا القرن. لذلك كانت آنا ماري شيمّل أول أستاذة ألمانية تتبوّأ كرسياً للدراسات الاستشراقية في الجامعات الألمانية ولذلك فهي عميدة المستشرقات الألمانيات دون منازع. كان ينظر إلى موضوع الاستشراق على أنه موضوع صعب ليس بمقدر المرأة أن تتصدّى له أو تخوض في

غماره. إذا استعرضنا كتاب يوهان فُوك (Fück) (1894 ـ 1974) «الدراسات العربية في أوروبا» الصادر سنة (1955) لما عثرنا على اسم لمستعربة ألمانية واحدة. أما اليوم فإن المستشرقة الألمانية باتت موجودة في أغلب الجامعات الألمانية والغربية.

درّست آنّا ماري شيمّل في جامعة أنقره بعد أن نالت شهادة الأستاذية من جامعة ماربورج سنة 1946 ثم في جامعة بون وجامعة هارفرد في أميركا. وهي منذ تقاعدها أستاذة شرف في جامعة بون. وهي تُعنى بالدراسات الإسلامية وبالحضارة الإسلامية وخصوصاً في شبه القارة الهندية، وتتقن عدداً من اللغات الشرقية وتكتب بها كالعربية والفارسية والتركية والأوردو والسندية. نشرت حوالي 80 كتاباً تناولت فيها موضوعات متعددة كالدين الإسلامي والحضارة الإسلامية والتصوف والشعر العربي الحديث والآداب الإسلامية في الهند والباكستان، واهتمت بالحلاّج المتصوف العربي الشهير وبمولانا جلال الدين الرومي.

وهي من دعاة الحوار بين الأديان لأن الحوار بين الديانات والحضارات يؤدّي إلى خدمة الحرية والتفاهم وإزالة البغضاء والحقد والعنف والتعصب، وهي تنظر إلى الإسلام على أنه دين سمح يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. فمن دون معرفة متبادلة لا وجود لتفاهم متبادل واحترام متبادل أو ثقة متبادلة ولا تحقيق لأي سلام مرجوّ.

لها الفضل في تعريف الشعب الألماني خاصة والأوروبي عامة، على الإسلام والحضارة الإسلامية. وهي تؤمن بما جاء في القرآن الكريم ﴿كلمةٌ طيبةٌ كشجرةٍ طيبة﴾ (14، 24). وترى أن أساس العلوم التي نعرفها اليوم وضعها العرب وخصوصاً الحضارة العربية التي دخلت أوروبا عن طريق الأندلس في القرون الوسطى يوم كانت أوروبا تعيش في جهل مطبق.

وتقديراً لعلمها وخدماتها في الحوار بين الحضارات ورفض دمغ الإسلام بالأصولية ـ كما يحاول الكثيرون في الغرب اليوم أن يفعلوا ـ نالت الكثير من الأوسمة الألمانية والأجنبية والشهادات الفخرية من جامعات أجنبية، وعضوية

الكثير من الجمعيات العلمية. وفي سنة 1995 مُنحت جائزة السلام من رابطة دُور النشر الألمانية، على هامش معرض فرانكفورت للكتاب، قدمها لها رئيس الجمهورية الألمانية.

وهي تدرك أن الإسلام اليوم يمر في تحوّلات وإيديولوجيات لم يعرفها من قبل تستخدمه كشعار برّاق، ولا تكاد تكون لها أي علاقة بقواعده الدينية، هناك من استخدم الإسلام ليلعب دوراً بارزاً في تأجيج الصراعات المذهبية والعقائدية والأصولية مما يضعه الغرب تحت يافطة «الإرهاب». وهي تدافع عن الإسلام وتبرئه من كل ذلك لأنه ليس في القرآن الكريم ولا في الحديث النبوي الشريف أي نص يأمر «بالإرهاب» أو قتل الأبرياء وأخذ الرهائن. إن الأصوليين المتطرفين الذين يتكلمون باسم الإسلام يتناسون ما ورد في القرآن الكريم: ﴿لا إكراه في الدين﴾ (2: 256). هذه الأعمال تشوّه الإسلام وتجعل الناس، وخصوصاً في أوروبا وأميركا، يرون الإسلام على غير حقيقته. وهي كباحثة تسعى إلى كشف الحقيقة وعدم الأخذ بالمظاهر. وهي تدافع عن رأيها في الإسلام فتقول:

«وقد يتبادر إلى الأذهان أن الصورة التي أرسمها عن الإسلام مبالغ في مثاليتها، وأنها بعيدة عن قسوة الواقع السياسي. ولكنني تعلمت، كباحثة في علم الأديان، أنه يتوجب على المرء أن يقارن المثال بالمثال... إن تصوري للإسلام لم ينشأ من انشغالي على مدى عشرات السنين بالأدب والفن الإسلامي فحسب، بل أكثر من ذلك من خلال تعاملي مع أصدقاء مسلمين في جميع أنحاء العالم ومن مختلف الشرحات الاجتماعية، ممن استقبلوني بكل مودة وحب في منازلهم وبين أسرهم وعرّفوني على تفاصيل ثقافاتهم. وأن شعوري بالامتنان لهم جميعاً كبير».

في صيف سنة 1980 زرتها في منزلها في مدينة بون حيث شاهدت في المدخل وعلى الحائط والرفوف لوحات ونقوشاً وخطوطاً عربية وفارسية وكذلك آيات قرآنية كريمة مكتوبة بخط جميل موشاة بماء الذهب مثل: ﴿وقُلْ جاءَ الحقُ وزُهِقَ الباطلُ إن الباطلَ كان زهوقاً﴾ (الإسراء: 17). وفي حوزتها

مقطع من القرآن الكريم مكتوب بخط كوفيّ جميل موشَّح بماء الذهب واللون الأزرق له عندها مكانة خاصة.

هذه هي المستشرقة الألمانية آنّا ماري شيمّل التي أحبّت الإسلام والمسلمين ودافعت عنهم أجمل دفاع ودعت إلى الحوار بين الأديان والحضارات وإقامة جسور التواصل من أجل تحقيق سلام دائم وعادل وتفاهم أفضل بين الشعوب.

الأستاذ الدكتور فريتس شتبات (Fritz Steppat) (1923 ـ)

الأستاذ السابق في جامعة برلين الحرة والمدير الثاني للمعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت، التابع لجمعية المستشرقين الألمان، من سنة 1963 إلى 1968 خلفاً للأستاذ الدكتور هانس روبرت رويمر Hans Robert Roemer (1915 ـ 1997).

ولد الأستاذ شتبات سنة 1923، ونال شهادة الدكتوراه في الدراسات الشرقية سنة 1954، وكان مديراً لمعهد غوته في القاهرة من 1955 إلى 1959. وهو يتقن اللغة العربية نطقاً وكتابة. وفي سنة 1968 نال شهادة الأستاذية وفي 1969 أصبح أستاذاً للغة العربية والدراسات الإسلامية في جامعة برلين الحرة إلى حين تقاعده سنة 1990.

والأستاذ شتبات متخصص بالعلوم الإسلامية وحاضر العالم العربي والإسلامي. ومن مؤلفاته وأبحاثه:

- القومية والإسلام عند مصطفى كامل.
- العالم العربي في عهد القومية.
- تاريخ العالم العربي.
- الله والفتوة والعلم في رواية نجيب محفوظ «أولاد حارتنا».
- بعض المخطوطات العربية حول أحداث سنة 1860 في لبنان.
- المشكلات السياسية في الشرق الأوسط والمغرب العربي في السياسة الدولية.
- الدول العربية بين الشرق والغرب في السياسة الدولية 1955 ـ 1957.

- الصراع التاريخي بين القومية العربية والصهيونية.
- جمال عبد الناصر والثورة المصرية.
- مشاريع التربية الوطنية في مصر قبل الاحتلال البريطاني.
- الطريق أمام قيام الوطن الجزائري - النواحي الروحية - الاجتماعية للثورة الجزائرية.

عندما كان أستاذاً للدراسات العربية والإسلامية في جامعة برلين الحرة كان من الأساتذة الألمان الأوائل الذين أدخلوا مواضيع جديدة واهتمامات حديثة حول واقع العالم العربي المعاصر.

والأستاذ الدكتور شتبات يعنى بموضوع الإسلام وتحديات العصر. ويقول إن في أوروبا اليوم من يرى أن الإسلام بات يشكل خطراً على أوروبا. وفي ألمانيا حيث تقيم جالية إسلامية كبيرة أكثرها من المسلمين الأتراك، الذين جاءوا للعمل في ألمانيا منذ عشرات السنين يوم كانت ألمانيا في حاجة ماسة إلى اليد العاملة الرخيصة. وهناك من يرى في وجود هؤلاء تهديداً للحضارة الغربية ومزاحمة على لقمة العيش، مع أن أغلب الأعمال التي يقومون بها لا يقوم بها الألمان.

إن القول بوجود خطر «أسلمة» أوروبا هو قول مثير للسخرية. ويرى شتبات أن وجود هؤلاء يثير بعض المشكلات الاجتماعية والحياتية ولكن لا علاقة لذلك بالدين، فالنزاع ليس حول العقائد الدينية بل هو حول أمور دنيوية. ومن هنا فهو يدعو إلى الحوار بين الأديان. ففي كل دين رجال واعون لأهمية الحوار لأن غاية الأديان إسعاد الناس. والإنسان يسعى إلى السلام، السلام مع نفسه ومع الآخرين. والإسلام مشتق من السلام والتسليم للهزّة الإلهية.

رجل حوار وباحث عن الحقيقة، وواع للدور الذي على المعهد أن يلعبه، فهو مثابة جسر بين العالم العربي وأوروبا. وهو تالياً يفسح للباحثين العرب والألمان للتلاقي والتعارف والتحاور. وهو داعية للحوار بين الأديان السماوية. والأستاذ شتابت يرى أن ما يجمع بين الأديان الإبراهيمية الثلاثة:

اليهودية والمسيحية والإسلامية أكثر مما يفرق. فلماذا على هذه الديانات أن تتناحر وتتحارب ما دامت جميعها تدعو إلى عبادة خالق واحد أحد؟ فالمسيحية تعترف بكتاب اليهودية: التوراة. والإسلام يعترف بدوره بالتوراة والإنجيل. والدين ينظم علاقة الإنسان بالخالق ويسعى إلى خلاص الإنسان. لذلك لا مندوحة أمام هذه الأديان السماوية عن أن تتحاور انطلاقاً من الأهداف المشتركة نقاط التلاقي والتوافق. فإذا خلصت النوايا فإن ذلك ليس بالأمر المستحيل. وعلى المتحاورين أن يبحثوا عن الأمور التي تجمع وليس الأمور التي تفرق. كما يجب التخلص من خلفيات الماضي وعدم العودة إلى الحروب الدينية مثل الحروب الصليبية وفتح الأندلس واجتياح الأتراك لأوروبا الشرقية وبلوغهم أسوار فيينا في القرون الوسطى. وهو مؤمن بأنه من الممكن ـ إذا أوتينا الحكمة ـ أن نحول دون حصول حروب دينية أو نزاعات مبنية على خلفيات دينية أو متسترة بستار الدين. وبكلمة واحدة: الدين يجب ألاّ يكون السبب في الصراعات والنزاعات بل على العكس يجب أن يكون عامل تهدئة ومهادنة وسلام.

إن صوت الأستاذ فريتس شتبات هو صوت مسموع في ألمانيا وخارجها ونحن في حاجة إلى مثل هذه الأصوات المتفهمة لمشاكل العالمين العربي والإسلامي اللذين باتا ـ أكثر من أي وقت مضى ـ مستهدفين من هجمة الصهيونية والقوى الغربية المهيمنة ـ التي باتت أحادية القطب ـ لمؤامرة دنيئة يجب العمل متضامنين على فضحها وإحباطها. فليس كل من يطالب بحقه السليب إرهابياً! والسلام غير الاستسلام! وحق الشعوب حق مقدس أكثر من معرفة الحقيقة! على الغرب أن يعي بكل وضوح أن الزمن تغير وأن الاستعمار ولّى ـ ولكنه في الحقيقة تغيّر في الشكل ولم يتغيّر في المضمون ـ وأن لا حوار مجدياً مع النظرة الفوقية والقمعية والغطرسة وحب السيطرة والاستكبار! إن الحق لا يصبح باطلاً مهما تألبت عليه قوى الشر!

الأستاذ الدكتور يوسف فان أس (Josef van Ess) (1934 ـ)

يعتبر الأستاذ الدكتور يوسف فان آس، الأستاذ في جامعة توبنغن سابقاً

من أبرز المستعربين الألمان اليوم. ولد سنة 1934 ودرس في جامعة بون حيث نال شهادة الأستاذية في 1964 وهو مرجع في العلوم الإسلامية ويجيد التكلّم بالعربية ومنذ 1968 أستاذ كرسي الدراسات العربية والإسلامية في جامعة توبنغن التي تعد أهم جامعة في ألمانيا للدراسات العربية والإسلامية. وهو باحث مشهور وأستاذ معروف، ليس في ألمانيا وأوروبا وحسب، بل وفي الولايات المتحدة حيث حاضر ودرّس في أشهر جامعاتها التي تعنى بالدراسات العربية والإسلامية.

زار فان أس لبنان مراراً كما عمل في المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت وكان أستاذاً زائراً في الجامعة الأميركية عام 1967 ـ 1968.

يهتم الأستاذ الدكتور فان أس بالفقه الإسلامي والحديث وعلم الكلام وبالمعتزلة والتصوف.

وله في هذه المواضيع مؤلفات وأبحاث منها:

- العالم الفكري عند الحارث المحاسبي، عرض وشرح بناء على ترجمات لأعماله (1961).
- نظرية المعرفة عند عضد الدين الإيجي في «كتاب المواقف» (1966).
- تحقيق وترجمة لأخبار عمرو بن عبيد، تأليف علي بن عمر الدارقطني، بيروت (1967) ـ ضمن «سلسلة نصوص ودراسات بيروتية» التي يصدرها المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت (رقم 7).
- أول بدع المعتزلة (يتناول مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات للناشئ الأكبر) تحقيق وتقديم (1971) ـ ضمن «سلسلة نصوص ودراسات بيروتية» (رقم 11).
- بين علم الحديث وعلم الكلام، برلين (1974).
- بدايات علم الكلام في الإسلام، بيروت (1977) ـ ضمن سلسلة «نصوص ودراسات بيروتية» (رقم 14).

ولا بأس أن نعرض بإيجاز لبعض هذه المؤلفات:

كتاب «أخبار عمرو بن عبيد» تأليف علي بن عمر الدارقطني الذي حقّقه

وترجمه إلى الألمانية الأستاذ الدكتور فان أس تضمّن مجموعة أخبار المتكلم المعتزلي عمرو بن عبيد المتوفى سنة 144هـ/ 761م كما دونها الدارقطني أحد المحدثين والفقهاء البغداديين المعروفين. والمخطوط موجود في مكتبة الظاهرية في دمشق وفيه تحريف قارنه المحقق خاصة بما ورد في «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي و«ميزان الاعتدال» للذهبي فمكنه من إعادة تركيب الصيغة الأصلية للمخطوطة. وفي هذا الكتاب 21 حديثاً مرفوعاً وتعليقات عليها تتناول آيات قرآنية كريمة.

وهو يقدّم للكتاب بتمهيد قصير بالعربية وبمقدمة موجزة بالألمانية وفي القسم الأول يترجم النصوص إلى الألمانية ويعلق عليها.

وفي القسم الثاني يتناول تاريخ النصوص وتكونها ويرى أنها ضد القدرية. كما يرجع إلى مصادر الدارقطني وإلى الرواية المتأخرة للنصوص. ووفقاً لأصول النشر العلمي فهو يثبت فهرساً للمراجع وفهرساً للأعلام.

وأما كتاب «مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات» للناشئ الأكبر المتوفي سنة 293هـ فحقّقه وقدّم له الأستاذ يوسف فان آس وفيه يذكر المؤلف أصول النِحَل التي اختلف فيها أهل الصلاة.

يرى المؤلف أن المسلمين صاروا بعد وفاة الرسول في 8/ 6/ 632 أربع فرق. الأولى فرقة من الأنصار اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة والتمسوا الشركة في الإمامة وقالوا للمهاجرين، منّا أمير ومنكم أميراً فقال لهم قوم من المهاجرين حضروا السقيفة: بل نحن الأمراء وأنتم الوزراء! الثانية فرقة ممن اعتزلوا مع علي بن أبي طالب وقالوا لا نبايع إلا علياً. وبعد أن بويع أبو بكر لم يبايعه علي إلا بعد ستة أشهر. الثالثة هم القوم الذين بايعوا أبا بكر ورأوا أنه أحق بالإمامة وأولاهم بالخلافة. ومنهم عمر بن الخطاب وهو أول من بايعه.

والرابعة بنو هاشم الذين اجتمعوا في منزل فاطمة مع علي بن أبي طالب فلما قتل عثمان قام بالأمر علي وبايعه المهاجرون والأنصار من أهل المدينة

وغيرها من أمصار المسلمين إلا أهل الشام وعلى رأسهم معاوية.

ثم جاء التحكيم بين معاوية وعلي وظهر الخوارج فافترقت الأمة الإسلامية حينئذ إلى ست فرق:

1 ـ فرقة علوية وهم علي وشيعته.

2 ـ فرقة عثمانية وهي أهل البصرة الذين قاتلوا علياً مع طلحة والزبير وعائشة.

3 ـ فرقة المعتزلة وهم الذين اعتزلوا الحرب حتى يعرفوا أي الطائفتين أولى بالحق.

4 ـ فرقة حليسية وهم الذين قالوا: كن في الفتنة حلساً من إحلاس بيتك (يقال حلس بالمكان، أقام).

5 ـ فرقة حشوية، وهم طغام[1] أهل الشام وأتباع معاوية.

6 ـ وفرقة محكّمة هم الخوارج أصحاب النهروان.

يضاف إليها فرقة سابعة هم المرجئة.

ثم يستطرد في الخلاف بين الفرق التي ما لبثت أن تشعبت إلى فرق ومذاهب جديدة. كما يذكر مقتطفات من الكتاب. وهو يقدم للكتاب الذي يهديه إلى المستعرب الألماني المعروف الأستاذ رودي باريت (1901 ـ 1983) لبلوغه السبعين من عمره. وكذلك يتناول الحياة والأعمال للناشئ ويورد فهرساً للأشعار وفهرساً للمراجع وللأعلام.

وكتاب «بدايات علم الكلام في الإسلام» يضم رسالتين في الرد على القدرية من القرن الأول للهجرة واحدة للحسن بن محمد بن الحنفية وواحدة للخليفة عمر بن عبد العزيز. مع ملحق أخبار في غيلان الدمشقي. حققها وترجمها وعلّق عليها يوسف فان أس، ثلاثة أقسام مستقلة تحتوي على نصوص ومواقف لشخصيات إسلامية بارزة في فجر الإسلام، تتعلق كلها

---

(1) الطغام: أوغاد الناس.

بموضوع القدر.

الأول يعالج نص رسالة في الرد على القدرية منسوبة إلى الحسن بن محمد بن الحنفية، حفيد الخليفة علي بن أبي طالب. ويظهر أن هذه الرسالة كتبت بإيحاء من الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (ـ 86هـ). وأن تاريخ تأليفها يرجع إلى 73هـ فإذا صح هذا التاريخ تكون أقدم من الرسالة المبكرة التي تعنى بالقدر والتي وضعها الحسن البصري (ـ 100هـ) إلى الخليفة نفسه، وهي تعد ـ مع كتاب الإرجاء للحسن بن محمد بن الحنفية ذاته ـ أقدم ما وصلنا من الوثائق عن بدايات علم الكلام في الإسلام.

تمتاز رسالة الحسن بن محمد في الرد على القدرية على رسالة الحسن البصري في الموضوع نفسه وكتاب الإرجاء المذكور آنفاً، بأنها تنتهج نهجاً جدلياً خالصاً، قاعدته الأساسية مجادلة مفترضة بين من يقولون بالقدر (ويمثلهم المؤلف) وبين من ينكرونه (من خصوم المؤلف).

يتطلب علم الكلام طريقة معينة في معالجة القضايا الدينية ولم تتوافر لدينا نماذج مبكرة سوى عدد قليل كله يرتبط بالمعتزلة دون غيرهم من المتكلمين.

قام المستشرق فان أس بترجمة النصوص إلى الألمانية وشرحها وأجرى مقارنة بينها وبين آراء المعاصرين للمؤلف، كما قدم نبذة عن حياته.

ويتناول القسم الثاني رسالة كتبها الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (ـ 101هـ) إلى بعض القدرية المجهولين.

والقسم الثالث يتناول شخصية من أوائل القدريين هي غيلان الدمشقي الذي أعدم في عهد الخليفة هشام بن عبد الملك (ـ 125هـ). ولعلها قصص موضوعة لتدعم حق السلطة بإعدامه.

وأصدر الأستاذ فان أس مؤخراً كتاباً موسعاً في ستة مجلدات بدأ نشره في برلين ونيويورك في 1991 حول «علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة». وهو يستعرض فيه الأفكار الدينية في عهود الإسلام المبكّرة.

في القسم الأول من الكتاب حاول بناء الوضع الديني في المقاطعات الثقافية المنفردة. وفي القسم الثاني يصبح المركز هو بلاط الخليفة في بغداد. ثم يتناول ظهور المعتزلة منذ نهاية العصر الأموي وحتى النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة.

وهو يتناول الجبائي من مدرسة البصرة والخياط والكعبي من مدرسة بغداد. ثم يتناول الفكر الإسلامي في بلاد الشام وفي العراق (الكوفة) كما يتناول مواضيع: المتصوفة والشيعة والزيدية والإمامية والمرجئة والزنادقة.

وفي المجلد الثاني يتناول البصرة، والحسن البصري والقدر والقدرية في الحديث النبوي والغيلانية والمعتزلة وواصل بن عطاء، ومدرسة البصرة المعتزلية في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، وفكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما يتناول الإسلام في تلك الحقبة في إيران وشبه الجزيرة العربية، في الحجاز ومكة والمدينة، وكذلك في مصر.

وفي الجزء الثالث موضوع تكون الأفكار الإسلامية وازدهار علم الكلام. وعلماء الكلام في جوار المأمون، والمأمون في بغداد وازدهار المعتزلة وبلاط المأمون والحياة الفكرية في بغداد، والنظّام والمعرفة والروح والجسد والإجماع وأوضاع غير المسلمين: اليهود والمسيحيين، ومحنة أحمد بن حنبل وأنصاره.

والجزء الرابع يشمل أوضاع المعتزلة بعد المحنة والبصرة حتى أواسط القرن الثالث للهجرة. وكذلك المعتزلة في بغداد والمرجئة. وانتشار المعتزلة في القرن الثالث للهجرة في العراق والجزيرة العربية والشام وأرمينيا وإيران والهند والمغرب وصولاً إلى اسبانيا والأندلس. وكذلك المتصوف البغدادي الشهير الجنيد وابن الراوندي. ومواضيع حول وجود الله ووحدانيته وصفاته وكذلك صورة الإنسان وجسده وروحه وإرادته والحياة بعد الموت.

والجزء الخامس يشمل الشام والمرجئة في الكوفة والبصرة، والخوارج وواصل بن عطاء وأبو عمرو بن العلاء وعمرو بن عبيد وعدداً من المتصوفة.

وفي الجزء السادس النظام وتلامذته والجاحظ وحلقات المتكلمين في النصف الأول من القرن الثالث للهجرة أمثال المحاسبي وأبي عيسى الوراق وابن الراوندي.

لا يتسع المجال للاستفاضة في استعراض هذا الكتاب/المرجع، ولكن يكفي أن نقول عنه إنه كتاب جامع شامل لا يترك زيادة لمستزيد في المواضيع الهامة التي تبحث في الإسلام والفكر الإسلامي والمجتمع الإسلامي وخاصة علم الكلام في القرنين الثاني والثالث للهجرة حيث المراجع قليلة أو نادرة وتتناول الإسلام ليس في دنيا العرب بل وفي المجتمعات غير العربية حيث انتشر؛ مما يعكس سعة اطلاعه وتعمقه وتضلعه وشموليته.

هذا هو المستعرب الألماني الكبير الأستاذ يوسف فان أس الذي استحق أن يدعى المستعرب بامتياز، والذي قدم في كتابه هذه الأفكار الدينية وانعكاسها على المجتمع الإسلامي في القرنين الثاني والثالث للهجرة وكيف أدت إلى الفكر الإسلامي الكلاسيكي الذي نعرفه اليوم.

جمعية المستشرقين الألمان

وهي تعد من أبرز الجمعيات الاستشراقية في العالم، أسّسها المستشرق فلايشر (Fleischer) سنة 1845 في مدينة هالّه (Halle) على غرار الجمعيتين الآسيويتين الفرنسية والبريطانية[1]. وهي ما زالت حتى اليوم تواصل نشاطها في جمع شمل المستشرقين الألمان وإقامة المؤتمرات الدورية ودراسة التراث العربي ونشر كنوزه. وقد انتقل مقرها بعد الحرب العالمية الثانية، أي سنة 1948، من مدينة هالّه إلى مدينة ماينس (Mainz)، ولكنها عادت بعد أن توحدت ألمانيا إلى مقرها القديم في مدينة هالّه.

وهذه الجمعية تنشر مجلة هامّة تُعنى بالدراسات الشرقية هي مجلة

(1) تأسست الجمعية الآسيوية في فرنسا (Société Asiatique) سنة 1822. ثم تأسست الجمعية الآسيوية الملكية (The Royal Asiatic Society) في بريطانيا سنة 1823.

«المستشرقين الألمان» (ZDMG) منذ سنة 1847. يساهم فيها كبار المستشرقين الألمان تصدر مرّتين في السنة ويتولّى الإشراف عليها الآن المستشرق تلمان ناغل (Tilman Nagel) (1942 ـ   ) الأستاذ في جامعة غوتنغن.

تضمّ جمعية المستشرقين الألمان اليوم أكثر من 600 عضو منهم أعضاء من غير الألمان ممن درسوا في الجامعات الألمانية وتفاعلوا مع الدراسات الشرقية.

ومن بين أعضائها أعضاء شرف منهم الدكتور إحسان عبّاس والدكتور نقولا زيادة. ولا بد لنا من ذكر مجلة «الإسلام» (Der Islam) التي أسسها الأستاذ بيكر (Becker) سنة 1910 في هامبورج وهي تعنى بعرض أبرز المؤلفات المتعلقة بالتاريخ والأدب والمجتمع الإسلامي.

وهناك أيضاً مجلة «عالم الإسلام» (Die Welt des Islams) التي أسسها الأستاذ كامبفماير (Kampffmeyer) في برلين سنة 1913، وهي تعنى بالعالم الإسلامي.

ومجلة «أوريانس» (Oriens) أسسها الأستاذ ريتر (Ritter) في إستانبول سنة 1948 وهي تعنى بالدراسات العربية.

وهناك مجلات أخرى لا يتّسع المجال لتناولها.

المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت (Orient-Institut)

تأسس هذا المعهد سنة 1961 وهو تابع للجمعية الألمانية للدراسات الشرقية وهو أول معهد يجري تأسيسه خارج ألمانيا.

كان صاحب فكرة تأسيس هذا المعهد أستاذي هانس ڤير الذي كان أمين جمعية المستشرقين الألمان وهو كان يود أن يؤسس هذا المعهد في دمشق على اعتبار أن دمشق أقدم عاصمة عربية وهي مدينة عربية عريقة. يومها كانت الوحدة بين سوريا ومصر. ولما تقدمت ألمانيا بطلب الموافقة على إنشاء هذا المعهد في دمشق اشترطت حكومة الجمهورية العربية المتحدة أن يُعين مدير

عربي إلى جانب المدير الألماني. ولما كانت جمعية المستشرقين الألمان لا ترى ضرورة لذلك، لأن هذا المدير المحلي لن يكون له أي عمل يقوم به؛ عندئذٍ تقدمت الحكومة الألمانية بالطلب إلى الحكومة اللبنانية التي لم تشترط مثل هذا الشرط فتقرّر إنشاء المعهد في بيروت. وتأسس في 1/5/1961 وكان يشغل شقة في الطابق الثاني في بناية الصمدي شارع مدام كوري بالقرب من فندق البريستول ـ وهي البناية التي سكن في الطابق الأول منها الشاعر الكبير عمر أبو ريشة ـ ثم انتقل المعهد إلى مركزه الحالي في فيلا مود فرج الله، زقاق البلاط، شارع حسين بيهم.

أول مدير للمعهد كان الأستاذ الدكتور هانس روبرت رويمر (Hans Robert Roemer) (1915 ـ 1997) ثم تعاقب على إدارته عشرة مستشرقين من بينهم مستشرقتان ويتولّى إدارته اليوم الأستاذ الدكتور مانفرد كروب (Manfred Krop).

وبسبب الأحداث في لبنان اضطرّ العاملون فيه إلى تأسيس مركز فرعي في إستانبول أصبح منذ سنة 1987 فرعاً مستقلاً.

وهذا المعهد الذي يضم مكتبة ضخمة ويهيئ الجو للباحثين الألمان للعمل فيه، يقوم بنشر سلسلة من الكتب تعرف بـ «نصوص ودراسات بيروتية» (Beiruter Texte und Studien) ـ صدر أولها سنة 1964 وهو دراسة لي عن اللهجة اللبنانية هي الأولى باللغة الألمانية ـ والتي فاق الآن عددها الـ 75 كتاباً.

ويعنى المعهد كذلك بإصدار «المكتبة الإسلامية» (Bibliotheca Islamica) وقد صدر منها ما يزيد على الخمسين كتاباً.

الخلاصة

بعد هذه الجولة المقتضبة في الاستشراق الألماني في القرن العشرين يطرح السؤال نفسه: ما هو مستقبل الاستشراق عامة والألماني منه خاصة؟

يعتقد البعض أن الاستشراق إلى ضمور. أما أنا فإني أرى أن الاستشراق لن يتوقف أو يضعف بل إنه سينمو ويتطور ويتناول مواضيع جديدة.

ففي السنوات الأخيرة أخذ الاستشراق الألماني يركّز على العالم العربي المعاصر ودراسة اللغة المعاصرة واللهجات العربية إلى جانب اللغة الفصحى واللغات السامية، ويهتمّ بمتابعة التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في البلاد العربية، ومن هنا كثر هذا النوع من الدراسات الاجتماعية والسكانية والجغرافية. أضف إلى ذلك الاهتمام بالأدب الحديث وبالدراسات اللغوية المعاصرة وهو ما يعرف بالألسنية.

ولكن ذلك لا يعني أن الاستشراق سيتخلّى عن الدراسات القديمة كاللغة والتراث والإسلام والتاريخ القديم واللغات الساميّة.

وبتنا نجد شيئاً من التخصص في هذا الحقل بحيث إن بعض الجامعات باتت تعنى ببعض الجوانب وتركز عليها دون سواها.

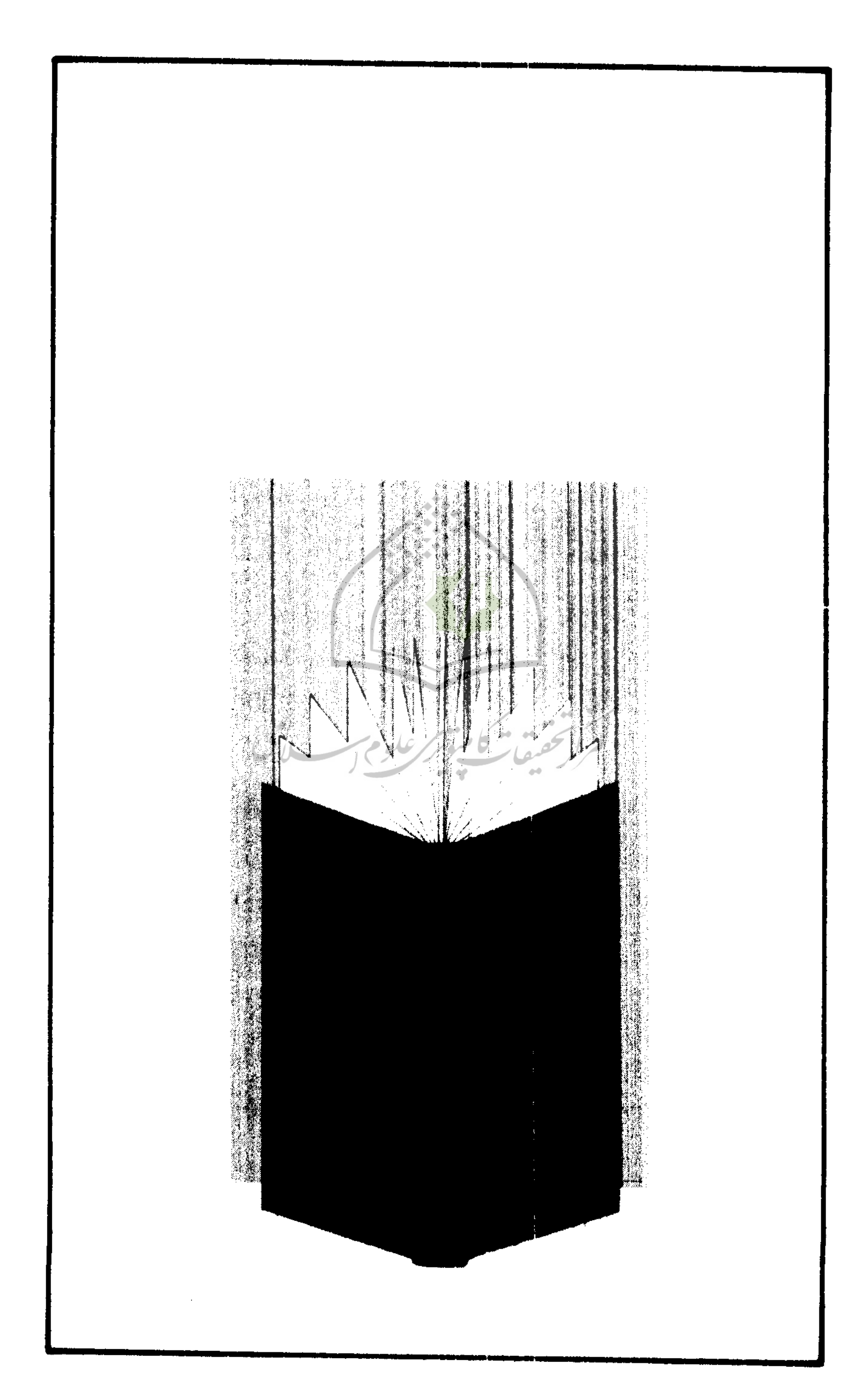
كما أن عدد الجامعات أخذ يتزايد. ففي العقود الأخيرة تأسست عدة جامعات أخذت تلبي حاجات الطلاب الذين يُقبلون على الدراسات الاستشراقية والذين يمكن تصنيفهم إلى ثلاث فئات:

1 ـ الطلاب الألمان الذين يتخصصون باللغة العربية والإسلام.

2 ـ الطلاب الألمان أو العرب الذين يدرسون العربية كمادة فرعية إلى جانب تخصصهم بالعلوم السياسية أو الاقتصادية أو سواها.

3 ـ أولاد المهاجرين المسلمين، وفي غالبيتهم من الأتراك، الذين ولدوا في ألمانيا والذين يُقدمون على دراسة اللغة العربية والإسلام للاطلاع على حضارة آبائهم.

هذه لمحة سريعة عن الاستشراق الألماني المشرق الذي سيبقى في يقيني محافظاً على تفوّقه وتفرّده.



مراجعات کتب


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الدرس الأنثروبولوجي للمجتمعات الإسلامية

(تيرنر، غيرتز، غلنر)*

مراجعة طلحة فدعق

تعتبر هذه الدراسات من أهم الدراسات التي تحمل في ثناياها رؤى وتصورات أنثروبولوجية عن الإسلام والمجتمعات المسلمة على وجه الخصوص. وما نحاول تقديمه هنا يبرز مسألتين هامتين تتعلقان بالأنثروبولوجيا ومناهجها: الأولى هي كيف يتم تطويع تلك المناهج في دراسة قيم ومعتقدات الإسلام في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وربما يكون ذلك قاسماً مشتركاً بين الدراسات الثلاث، حيث يتناول كل منها الإسلام بمنظومته القيمية في علاقتها بالبنية الاجتماعية الثقافية للمجتمع. لكن نقطة الاختلاف تكمن في التصورات النظرية الموجهة والتي قد يصدمنا بعضها كونها تنظر لمجتمعاتنا من منظور قد نراه خارجاً عن المألوف. المسألة الثانية التي نحاول

(*) Bryan S. Turner, Weber and Islam: A Critical Study, London Routledge & Kegan Paul, 1974.

وقد ترجمه للعربية: أبو بكر باقادر، علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس ڤيبر، جدة: مكتبة الجسر، 1990.

- Clifford Geertz, Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia, University of Chicago Press.

وقد ترجمه للعربية: أبو بكر باقادر، الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة: التطور الديني في المغرب وإندونيسيا، بيروت: دار المنتخب العربي، 1993.

- Ernest Gellner, Muslim Society, Cambridge: Cambridge Univesity Press, 1981.

وقد ترجمه للعربية: أبو بكر باقادر، المجتمع المسلم: نحو نظرية أنثروبولوجية (قيد النشر).

إبرازها هي مدى العلاقة بين التناول الأنثروبولوجي المعاصر للإسلام وقيمه وبين الرؤى الاستشراقية وإلى أي مدى يبرز التداخل بينهما.

سنبدأ بـ «ڤيبر والإسلام» كما طرحه براين تيرنر في دراسته التي يقدم فيها تحليلاً نقدياً محايداً لآراء ماكس ڤيبر عن الإسلام، ويحاول تيرنر نقد فلسفة ماكس ڤيبر في العلوم الاجتماعية من خلال استخدامه لمنطلقات ڤيبر نفسه ويرى أن تصور ڤيبر عن الإسلام بصفة عامة هو تصور مبني على أساس آرائه ومفاهيمه في نموذجه الشهير حول العلاقة بين القيم البروتستانتية ونشأة العقلانية الرأسمالية في أوروبا. يقسم تيرنر دراسته إلى ثلاثة أجزاء: **الجزء الأول** يعرض فيه مجمل آراء ڤيبر عن الإسلام والتي يرى أنها تنحصر في قطاعين: **الأول**: تفسيره لمحتوى الأخلاق الإسلامية والتي أكد فيها ڤيبر على جانبين اثنين، فهو يرى من ناحية أنه بالرغم من ظهور الإسلام في مكة كدين توحيدي تحت إشراف النبي (ص) إلا أن الإسلام لم يتطور إلى دين تزهدي لأن حملته الأساسيين كانوا طبقة محاربين، بل إن محتوى الرسالة الدينية قد تحوّل إلى مجموعة من القيم التي تتفق مع الحاجات الدنيوية لطبقة المحاربين... ويرى ڤيبر أن عنصر الخلاص في الإسلام قد تحوّل إلى طلب علماني للأرض، وبالتالي تحوّل الإسلام إلى دين توافق وتكيف أكثر منه دين تحول. **الثاني**: أن رسالة مكة التوحيدية قد تغيّرت بالتصوف الذي خلق لتلبية الاحتياجات العاطفية والروحية للجماهير. وكانت النتيجة أنه بينما قادت طبقة المحاربين الإسلام في اتجاه الأخلاق العسكرية، قادت المتصوفة الإسلام وبالذات الإسلام الشعبي في اتجاه دين الهروب الصوفي. ويخلص ڤيبر إلى أن الإسلام لا يحتوي على أخلاق تتفق أو تتلاءم مع ظهور الرأسمالية العقلانية. ويقدم تيرنر نقده هنا بأن نظرية ڤيبر تحوي خطأ في المعلومات والمعطيات أو على الأقل مبالغة في التبسيط. فالإسلام من وجهة نظر تيرنر كان وما يزال ديناً حضرياً للتجار وموظفي الدولة، ومفاهيمه الرئيسية تعكس الحياة الحضرية لمجتمع تجاري في مقابل قيم الصحراء والمحاربين. كما يوجه تيرنر نقده لأخلاق المحاربين التي يصفها ڤيبر، ويرى أنها تمثل ببساطة منظوراً دينياً كان ينظر إليه بشيء من الشك والريبة والعداء من جانب الإسلام

السني. وينتقد تيرنر ڤيبر لافتراضه أنه يمكن بسهولة مقارنة فكرة القديسين في المسيحية بشيوخ الطرق في الإسلام ويرى أن هذا الأمر سيؤدي للوقوع في أخطاء تصورية خطيرة. وينتقل تيرنر بعد ذلك في معالجته النقدية إلى **الجزء الثاني** من الدراسة، حيث يتناول البناء السياسي والاقتصادي في العصور الوسطى كما صوره ڤيبر، واستعرض فكرة ڤيبر حول المجتمع الإسلامي وتميّزه بعلاقات سياسية واقتصادية وقانونية غير مستقرة بل مستبدة ولا عقلانية بالمعنى الذي حدّده ڤيبر ذاته، كذلك مقارنة الأوضاع الاجتماعية لأوروبا الإقطاعية التي كانت تحمي حقوق الملكية، في مقابل الإقطاع الشرقي، والوقف والنزعة الإرثية في الشرق والتي تلعب مداها في التعسف، وكيف توصل إلى نتيجة مفادها أن الطبيعة الوراثية للمؤسسات السياسية هي التي حالت دون ظهور المقدمات الضرورية للرأسمالية وخاصة القانون العقلاني، وسوق العمالة الحر، والمدن ذات الإدارة المستقلة، والاقتصاد النقدي، والطبقة البرجوازية. وعرض تيرنر خلاصة رأي ڤيبر في أن المجتمع الإسلامي قد فشل في تطوير المؤسسات المستقلة التي تعتبر مميزةً للمجتمعات الغربية، وهنا نصل إلى لب المشكلة في تصور تيرنر حيث يوجه نقده لفكرة ڤيبر حول افتقاد المجتمعات الإسلامية للمجتمع المدني، ويرى أن هذه الفكرة تمثل إشكالية كبرى حاول الكتاب الغربيين إقحام المجتمعات الآسيوية وبالذات الإسلامية فيها، وهي إشكالية كما يرى تيرنر تخص المجتمعات الغربية وتعتبر من قضاياها الخاصة وبالتالي فإن تطبيق مفاهيم تلك المجتمعات الغربية قد لا يكون ناجحاً بالضرورة هنا. ويصل بنا تيرنر إلى **الجزء الثالث** من الدراسة والتي استعرض فيها العلاقة بين الإسلام والاستعمار ونشأة المجتمع الحديث، كما استعرض ناقداً آراء ڤيبر ووجهة نظره حول أن الأخلاق الرأسمالية والعلمانية قد وافقت الشرق الأوسط ليس لوجود علاقة داخلية بين المجتمع الصناعي والأخلاق العلمانية ولكن لأن المثقفين المسلمين والذين وافقوا على هذا التفسير الغربي للتاريخ قد استعاروا هذه المجموعة من وجهات النظر العالمية.

أما الفصل الأخير من دراسته، فقد خصّصه لرؤيةٍ مقارنة بين كارل ماركس

وماكس ڤيبر حيث رأى أن تصور ڤيبر وآراؤه عن الإسلام هي عكس ما عرف عن آرائه بصفة عامة من أنها رد على أفكار كارل ماركس وبالذات ما يتعلق بالقيم ودورها وإبراز أهمية البناءات الاجتماعية. ويتطرّق تيرنر هنا لتحليل العلاقة بينهما على ضوء مفهوم ماركس عن نمط الإنتاج الآسيوي. فبالنسبة لماركس يقوم الإنتاج الآسيوي على أساس وجود بنى وعمليات اقتصادية أو غياب تلك العمليات، فظروف المناخ والأرض وما أدت إليه من خلق الحاجة لشبكات ومصارف ري واسعة تشرف عليها الدولة، إضافة إلى الاكتفاء الذاتي للقوى الآسيوية، وغياب أي تمييز بين المدينة والريف، وأيضاً التسلط السياسي.. كل تلك العوامل وغيرها أدت إلى خلق واستمرار أسلوب الإنتاج الآسيوي القائم على وحدانية الدولة واستبدادها. ومن هنا ينقد تيرنر ڤيبر ويرى أن فكرته التي ذكرها حول غياب مقومات الرأسمالية العقلانية في المجتمعات الإسلامية قد تأثر بها على وجه الخصوص بأفكار كارل ماركس حول أسلوب الإنتاج الآسيوي، وأن مفهوم «السيطرة الإرثية» [الباتريمونيالية] عند ڤيبر يماثل من الناحية التصورية «المجتمع الآسيوي» عند ماركس الذي يقوم على الاستبداد الشرقي. وهكذا يخرج بتصور عام حول أن آراء ڤيبر وماركس متقابلة ومكملة لبعضها.

أما كليفورد غيرتز في دراسته الشهيرة «الإسلام ملاحَظاً: التطور الديني في المغرب وإندونيسيا» فيقدم لنا رؤية أنثروبولوجية جديدة لدور الدين في مجتمعين إسلاميين هما المغرب وإندونيسيا. هذه الرؤية الجديدة تركز على دور الرموز في المجتمعات الانقسامية، وكيف تتمايز الشعائر والطقوس الدينية والاجتماعية تبعاً لتمايز الظروف والأصول الاجتماعية والسياسية والتاريخية. أيضاً دور الدين وإمكانيات التجدد الديني ودور الرموز في ذلك كله. كل هذا استعرضه غيرتز في دراسته من خلال فصول أربعة محاولاً تقديم نظرية شمولية عن العالم الإسلامي، كما لخص فيها منهجه القائم على الوصف الكثيف وتقديم معلومات تفصيلية ومتعددة الأبعاد للظاهرة المدروسة كوسيلة للتعمّق في فهمها واتباع ما يعرف بالتحليل الرمزي، وتحليل المعنى للأنساق الثقافية، بمعنى الربط بين المنظومات الثقافية الرمزية والمعتقدات الدينية وإبراز التفاعل

بينها، هذا المنهج كما صاغه غيرتز وكما تبنته المدرسة التأويلية يتميز بالفلسفة والإحاطة بالجوانب التاريخية، ويقدم لنا رؤية عميقة للمجتمع المدروس كما يفهمه أصحابه من الداخل بالرغم من أن الدارس يدرسه من الخارج.

وقد حاول غيرتز إيضاح ذلك المنهج في كتابه هذا، والذي أصبح فيما بعد مسودةً للعمل الميداني لكافة تلاميذه ومريديه من الأنثروبولوجيين الدارسين لمجتمع المغرب وعلى رأسهم «ديل أيكلمان». والفكرة الأساسية التي يحاول غيرتز أن ينقلها لنا عبر فصول هذه الدراسة هي أن هناك تفاعلاً بين المنظومات الثقافية والبنية الاجتماعية، وأنه ليس شرطاً أن يكون كل منهما انعكاساً للآخر، وأن التغير الاجتماعي يحدث عندما يكون هناك تعارض بين المنظومة الثقافية والسلوك الاجتماعي عندئذ تتكيف تلك المنظومات لتساير الواقع المستجد. ويركز غيرتز في منهجه على البعد التاريخي، فالمنظومات الفكرية التي من ضمنها المعتقدات والممارسات الطقوسية غالباً تحمل وتفسر بدلالات جديدة، ويتغيّر هدفها عندما تنتقل إلى وضعيات وبنيات اجتماعية تختلف عن تلك التي نشأت فيها وتطورت فيها في الأصل. لهذا السبب فإن المنظومات الفكرية والمعتقدات لا يمكن أن تفسر من وجهة نظر تحليلية وكأنها وحدات لا تتأثر بالتاريخ، وهذا ما ركّز عليه في منهجه الذي أصبح سمةً للمدرسة التأويلية والذي يرى فيه أنه لا يمكن دراسة المعتقدات بكيفية منفصلة عن الواقع الاجتماعي وأبعاده التاريخية، وأن التركيز لا بد أن يكون من قبل الباحث على العملية التي يتم بها عادة إعادة تأويل الرموز الثقافية والمعتقدات الدينية لتصبح قادرة على التكيّف مع وقائع تاريخية واجتماعية حديثة ومتطورة. وقد وظف غيرتز منهجه هذا في دراسته المقارنة عن التطور الديني في المغرب وإندونيسيا، وقد اعتمد الباحث على دراساته الميدانية التي قام بها شخصياً لهذين المجتمعين في إندونيسيا ما بين 1952 و1957م، وفي المغرب ما بين 1964 و1965م. ويحاول غيرتز هنا دراسة الدين كمؤسسة اجتماعية والعبادة كنشاط اجتماعي والعقيدة كقوة اجتماعية، كذلك يحاول غيرتز هنا تتبع التغيرات التي حصلت في كلا المجتمعين والمقارنة بينهما عن طريق تتبع تاريخ اجتماعي للخيال ثم استخدام ذلك التاريخ لتحليل دور الدين

بصفة عامة، مستخدماً منهجه الذي أشرنا إليه سابقاً وهو الوصف الكثيف وسبر المعاني الدلالية لكل من البلدين. في الفصل **الأول** المعنون «بلدان وثقافتان» يلقي غيرتز الضوء على البلدين جغرافياً وتاريخياً وثقافياً ويركز على الانتماء الديني لكل منهما كعنصر تشابه واختلاف معاً. ويحاول أن يقدم إجابة حول إلى أي مدى تتغير الرموز والشعائر الدينية؟ وهل لا تزال تلك الرموز تغذيها القيم الكلاسيكية بمعانيها القديمة في ظل الظروف المستجدة؟ ثم ماذا يفعل الناس عندما تتغير التقاليد؟ كيف يتفاعلون مع رموز الدين وطقوسه؟ وقد وجد غيرتز أن تلك الرموز عندما تفقد فائدتها أو قوتها على التأثير والإقناع؛ عندئذٍ يغير الناس الطريقة التي يؤمنون بها بتلك الرموز ليحلوا بدلها صورةً أخرى مواكبة للتطورات الحديثة. وقد تتبع ذلك في كلا المجتمعين إندونيسيا والمغرب، ووجد أن كليهما قد واكب التطور بصورة مختلفة جداً عن الآخر وفي نفس الوقت مقابلة له. ففي المغرب: الطريقة التي طورت بها والتي تشكلت فيها الرموز الدينية هي صورة جامدة أصبحت فيها السلفية قوية، تلك السلفية كما يرى غيرتز كانت فيها محاولة بسيطة لتكون أرثوذكسية واحدة لكافة السكان، وبالتالي محاولة لتأسيس عقيدة فقهية نقية ومتجانسة، وهكذا فإن المسار العام للإسلام في المغرب مثالي وقد اصطبغ بكونه نشطاً/ قوياً/ عقائدياً/ إنسانياً لدرجة ما. الصورة الأخرى المقابلة هي صورة الإسلام في إندونيسيا التي نتجت من التفاعل بين الرموز الدينية والتطورات الحديثة، وقد كان الحل الإندونيسي حلاً تلفيقياً توفيقياً وعملياً تدريجياً، بمعنى أن المحصلة النهائية لتفاعل الرموز الدينية هي نتيجة لم تدع النقاء لكنها تدّعي الشمول، والمسار العام للإسلام هنا هو تشكيل يمضي نحو التوليف بين عناصر من تقاليد مختلفة. وهكذا أصبح الإسلام في إندونيسيا إسلاماً توفيقياً/ تأملياً/ تنوعياً/ تعددياً/ وظواهرياً بصورة ملفتة.

وفي **الفصل الثاني** «الأساليب الكلاسيكية» يتتبع غيرتز أساليب الدين الكلاسيكية في كلا المجتمعين، تلك الأساليب التي نمت مع غيرها وكونت في كلا البلدين صورة خاصة لما يسمى بالدين التقليدي أو المفاهيم الخاصة بطبيعة الإلهي، وقد أبدع غيرتز في عرضه كيفية تكون تلك المفاهيم من

خلال تصويره لشخصية (كالجيكا) «أحد أهم الأولياء التسعة الذين يعتبرون تقليدياً بأنهم أدخلوا الإسلام إلى جاوة بمفردهم دون اللجوء إلى القوة وحولوا كافة السكان إلى الدين الجديد»، كذلك شخصية (اليوسي) «الولي المغربي الذي بدأ حاجاً ثم ثائراً وأخيراً ولياً»، يرى غيرتز أن هذه النماذج الدينية لها جانبان مزدوجان. فهي من ناحية أطر استيعاب وفهم وإدراك وعاكسات رمزية يمكن من خلالها تفسير التجربة الدينية، ومن ناحية أخرى فهي مرشدة للعمل أو مسودة للسلوك. فالإشراقية الإندونيسية تصور الحقيقة في شكل هرم جمالي ينتهي في فراغ، وترسم طراز حياة حافل بالتأمل العقلي البطيء، على حين يصور التصوف المغربي الحقيقة كحقل أو مجال لطاقة روحانية يتم استقطابها في ذات أشخاص معينين، وهو يرسم طراز حياة حافل بعاطفة أخلاقية، وهكذا في مجتمعات مثل المجتمعات المغربية والإندونيسية الكلاسيكية تجتمع العوامل النفسية والاجتماعية والثقافية لتدفع الناس نحو الإسهام والمشاركة في الطقوس الدينية القائمة، وتؤدي إلى قبول المعتقدات الميتافيزيقية التي تتضمنها مثل هذه الطقوس.

وفي الفصل الثالث المعنون «الفاصل القرآني» يعرض غيرتز التفاعل بين الدين والتغير الاجتماعي ويركز على التحديث وأثره في التغيرات الداخلية وكيف ولد ذلك أزمة في كلا المجتمعين نتيجة للمواجهة بين القيم الحداثية والقيم الدينية، تلك الأزمات تعامل معها كل من المجتمعين بأسلوب مختلف ومغاير للآخر. والفصل الرابع «الصراع من أجل الحقيقة» هو خلاصة للدراسة يحلّل فيها غيرتز دور الدين في المجتمع بصفة عامة من خلال تحليله للعلاقة بين المعتقدات الدينية والسلوك الاعتيادي، وكيف يشكل الدين السلوك الاجتماعي، والتفسير الذي يقدمه الدين للتجارب التي يمر بها الفرد، وتأثير الدين على المعقول والشائع، ثم كيف تتأثر المعتقدات الدينية بالسياقات الاجتماعية والثقافية، وكيف يخلق ذلك صورة جديدة للمعتقد الديني تختلف باختلاف تلك السياقات. ويخلص غيرتز من تحليله للتجربة الدينية في كل من القطرين أن التعامل مع الرموز المقدسة وبالذات عبر الفترة الكلاسيكية (من 1500 إلى 1800) في كل من المجتمعين قد أنتج ليس فقط صيغاً متميزة

للإيمان وإنما أيضاً أساليب حياة متميّزة وموازية لتلك الصيغ الدينية ومتجانسة معها، كما توصل إلى نتيجة مفادها أن إيقاع الحياة اليومية حالياً وإن كان متكيّفاً مع الظروف المتغيرة لكنه لا يختلف عما كان عليه في الأزمنة الكلاسيكية، فالإندونيسيون ما زالوا مرنين كما كان (كالجيكا)، والمغاربة ما زالوا متشددين كما كان (اليوسي)، ويرى غيلنر أن الأمر سائر في هذا الاتجاه وسيستمر.

لقد قدم غيرتز دراسة جادة وفريدة ضمنها منهجه ونظريته التي قد تصدمنا لأول وهلة لكنها مع ذلك ترغمنا على تأمل واقعنا الاجتماعي والثقافي والتاريخي كما يراه الآخر. والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن: هل هذه الدراسة وفق منهج غيرتز قدمت بالفعل واقع مجتمعاتنا كما يراه ويعيشه أفراده من الداخل..؟ وهل الصورة هي بالفعل كذلك؟

ويعتبر كتاب **إرنست غيلنر** «مجتمع مسلم» من أهم الكتب التي أثارت حولها الكثير من الجدل، فهو يضمنها نظريته ونموذجه التفسيري لدراسة المجتمعات الإسلامية أو العربية بشكل عام. يحتوي الكتاب اثني عشر فصلاً لكن يمكن تقسيمه في الحقيقة إلى جزأين مترابطين: نظري وميداني. **الجزء الأول** النظري يتضمنه الفصل الأول «التدفق في إيمان الإنسان» ويعتبر الجزء الهام الذي يحوي التصور النظري لغيلنر وأطروحته الأساسية والتي اعتمد في صياغتها على مقدمة ابن خلدون وعلى نسخة من النظرية الانقسامية البريطانية حسبما قدمها إيفانز بريتشارد إضافة إلى اعتماده، أيضاً على مجموعة متباينة من المفاهيم والأفكار من مصادر متعددة مختلفة تتراوح من هيوم وآرائه في الدين إلى توليفة توفيقية لمفاهيم ماكس ڤيبر ودوركايم وغيرهم ليكمل الصورة العامة التي يقدمها عن المجتمع المسلم. يقدم غيلنر صورة خاصة محددة عن الإسلام قد تبدو في الوهلة الأولى متطابقة تماماً مع التيار العام السائد بين المسلمين. فبالنسبة له يقدم الإسلام مسودة اجتماعية لنظام اجتماعي تعاليم الإسلام فيه تفصيلية وتغطي كافة مناحي الحياة. وهذه المسودة، ذات الطبيعة القانونية الأخلاقية تتطلب من المسلمين الالتزام بها والإذعان لموجهاتها، وبذلك يتشكل المجتمع وتتمّ صورته على هذا الأساس. والإسلام في نظر

غيلنر، يتميز عن غيره من الأديان في قدرته وتفوّقه على فرض تعاليمه ومعتقداته على أتباعه، وهو ذو شخصية مستقلة عن تصرفات أتباعه في نصوصه المقدسة التي لا يمكن لكائن من كان تغييرها أو تحويرها أو العبث بها. أما الجزء الثاني من الكتاب فهو عبارة عن دراسات تتناول جوانب مختلفة من الأطروحة الأساسية ويمكن اعتبارها حالات إضافية أو توسيع لما قدم في الفصل الأول النظري، وتتنوع هذه الدراسات الميدانية لتنال مناطق عديدة من شمال أفريقيا كتونس والمغرب والجزائر، وتشمل دراسة العديد من الجوانب: كالتماسك والهوية/ والأشكال ما بعد التقليدية في الإسلام/ الأولياء والصلحاء/ الحكام ورجال القبائل/ الأساس الاجتماعي للسلفية الجزائرية/ سوسيولوجيا روبرت مونتاي.. وغيرها. لقد أثار كتاب غيلنر هذا حوله الكثير من الجدل في الأوساط الأكاديمية ذات العلاقة بأنثروبولوجيا الإسلام والعالم العربي، وكان معظم النقد يدور حول نموذجه النظري والذي رأى أنه صالح للتطبيق على المجتمعات الإسلامية كلها في الوقت ذاته، فهو يرى أن تلك المجتمعات تمثل في حقيقتها مجتمعاً واحداً، إضافةً إلى أنه استعار مفاهيم وأفكاراً نظرية من سياقات عربية وحاول توظيفها في دراسته لمجتمعات شمال أفريقيا. ومن هنا فإننا نرى أنه وقع في نفس ما وقع فيه فيبر في نقد تيرنر له إضافة إلى أن نموذجه الذي صاغه ليكون نموذجاً واحداً صالحاً للتطبيق على المجتمعات الإسلامية هو في الحقيقة افتراض مجانب للحقيقة إلى حد كبير، وهذا النموذج إن صدق فربما يصدق فقط على مجتمعات شمال أفريقيا. من ناحية أخرى فإن غيلنر في نموذجه النظري هذا غيب المسلمين كشخصيات في تفاعلهم مع النصوص المقدسة واعتمد فقط على النص المقدس (القرآن والسنة) إضافة إلى السياقات التاريخية والاجتماعية والاقتصادية، وربما عند هذه النقطة يبرز الاختلاف بين توجه غيلنر وأنصار النظرية الانقسامية وبين غيرتز وأنصار المدرسة التأويلية والتي تحاول إبراز صوت الشخصيات المدروسة وتفاعلها داخل نطاق الزمان والمكان. وفي النهاية فإننا نرى أن ما قدمه غيلنر لا يزيد عما قدمه ابن خلدون ولكن بصياغة حديثة ووفق منهج أنثروبولوجي معاصر.

إن الدراسات التي قدمنا لها العرض السابق تلقي ولا شك الكثير من الضوء على الكيفية التي يتمّ تناول مجتمعاتنا وفقها في الكثير من الدراسات الغربية، إضافة إلى الطروحات النظرية المعقدة التي صيغت حول مجتمعاتنا، فما هي الصورة التي يتمّ تقديمنا وفقها؟ وهل ذلك التناول بالرغم من منحاه الأنثروبولوجي الميداني لا زال يحمل في مضامينه رؤى وتوجهات استشراقية؟ وكيف تبرز تلك الرؤى حيناً وتختفي حيناً آخر تحت ستار البحث الميداني؟ والأهم من كل ذلك هو مسألة الوعي الذاتي لدينا بكل تلك الأمور وأهمية أن يكون لدينا ليس القدرة على نقد تلك الطروحات والأفكار فحسب وإنما الأكثر أهمية القدرة على الفهم، وتراكم المعارف والبدائل.



مراقبة الإسلام

التطوّر الديني في المغرب وأندونيسيا*

(كليفورد غيرتز)

قراءة رضوان السيّد

تقع إندونيسيا في أقاصي شرق حضارة الإسلام أو أسلوبه في الحياة. أمّا المغرب فيقع في أقصى الغرب من تلك الحضارة. فلا جامع بينهما فيما يبدو غير العنوان الإسلامي. أمّا بالنسبة للمؤلِّف غيرتز Geertz فلا جامعَ بين هذين القطبين المتباعدين غير العنوان من جهة، وأنه زار بعض نواحيهما دارساً في الخمسينات والستينات والسبعينات. وما يعرضه في فصول الكتيِّب الأربعة: مراقبته للظاهرة الدينية ـ كما يسميها ـ في تعبيراتها الاجتماعية، وفي الرموز والأشكال التي تعطيها معناها وغائياتها. فالدين بالنسبة لغيرتز ـ كما هو بالنسبة للأنثروبولوجيين والسوسيولوجيين منذ أيام دوركايم ـ حَدَثٌ اجتماعيٌّ أو هو بعبارةٍ أُخرى: «ظاهرةٌ ثقافيةٌ واجتماعية ونفسية». ولذا فهو مهتمٌّ بالتغيير والتحول في الظاهرة الدينية، وليس بالنصّ الديني (هنا: الإسلامي). ويعني الأمر هنا أنه يقول بأنّ الأديان «تتغير وتتبدل» من حيث هي ظواهر وإن بقيت نصوصها واحدةً ثابتة أو صائرةً إلى رموز. ولأنّ المجتمعات؛ يتّسم كلٌّ

(*) Clifford Geertz: Islam Observed, Religious Developments in Morocco and Indonesia.
نشر المؤلّف هذه المجموعة من المقالات للمرة الأولى عام 1968. ثم طُبعت بعد ذلك عدة مرات مع مقدمات جديدة. وتُرجمت إلى عدة لغات، ومن بينها العربية بعنوان: كليفورد غيرتز: الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة ـ التطور الديني في المغرب وإندونيسيا. ترجمة أبو بكر باقادر، نشر دار المنتخب العربي، بيروت 1993.

منها بأنه خاصٌ وليس عالمياً (ليس هناك مجتمع عالمي!). ولأنها تتغير وتزداد في تغيراتها تمايزاً فمعنى ذلك أنّ الأديان المتضمَّنة في تلك المجتمعات تتعرض للعمليات نفسها؛ فتبقى عالميتها دعوى ورغبةً وطموحاً، وليست حقيقةً أو واقعاً! فالواقع المُعاش هو الظاهرة الدينية المتبدّلة تبعاً لتبدل المجتمع أو المجتمعات. أما الدين في هذه الحالات فهو «نموذج» للمجتمع، المتغير، أو هو اعتقادٌ ووعيٌ من جانب المتدينين يستبدلون به أحياناً (أو دائماً) الواقع الموّار أو يماهونه به. وكلما ابتعد النموذج عن الواقع أو الصورة عن الواقعة ازدادت المسافة اتساعاً حتى يؤدّي ذلك في فترات التغير الاجتماعي السريع (= التحولات) إلى أزماتٍ نفسيةٍ انفصاميةٍ لدى الأفراد وأحياناً لدى الجماعات. ويقول غيرتز إنه لاحظ وراقب ذلك في إندونيسيا (بعض مدنها الريفية) والمغرب (مكانان منه). كما لاحظ أنّ الأزمة ناجمةٌ عن المواجهة بين «أشكال الإيمان» و«صِيَغه» من جهة، ووقائع الحياة المتغيرة من جهةٍ ثانية. ويأخذ غيرتز على مؤرخي الأديان، والسوسيولوجيين المقارنين أنهم يعرضون دائماً نهايات التغير أو نتائجه؛ لكنهم لا يدرسون ميكانزمات ذلك التغير؛ وهو ما يقول إنه يقوم به هنا. فالهدف الذي يضعه نُصب عينيه إذن استكشاف ميكانزمات التغيير وطرائقه ضمن الظاهرة الدينية، وليس ضمن الدين نفسه أو نصوصه المقدَّسة التي تخضع تأويلاتها للتغير دون أن ينالها هي نفسها التغيير.

ويمضي غيرتز ناقداً مناهج السوسيولوجيين والمؤرخين والمستشرقين. فالمقصود من هذه المراقبة ليس وضع المسائل ضمن تعريفات ومفاهيم تجريدية تعسّر الفهم أكثر مما تؤدي إليه، ولا مقارنة الواقع بالنصوص لاكتشاف الخلل في الواقع أو النصوص. فالأديان أو ظواهرها ليست نصوصاً: «إنها مؤسسات اجتماعية، وعبادة الله عملٌ اجتماعي، والإيمان إمكانٌ اجتماعي». وعندما يدرسها الأنثروبولوجي فإنه لا يرمي إلى تتبع بقايا «الوحي» في الحقائق الاجتماعية، ولا إلى اكتشاف أخطاء الممارسة؛ بل إنه يساعد على كتابة «تاريخٍ اجتماعي للإمكانات التصورية»! أما التغيير الديني المقصود

فيضرب له غيرتز مَثَلاً: «بصبِّ الخمرة المعتقة في زقٍ جديدٍ أو على العكس صبّ الخمرة الجديدة في زقٍ قديم..»! والعملية الجارية لا يمكن «القبض» عليها أو فهمها بتحليلٍ للنصّ بأي منهجٍ كان؛ بل بتتبع السلوك وفهمه من حيث رمزيته، ومن حيث تعبيراته: لماذا يحمل طالبٌ مغربيٌّ ذاهبٌ إلى أمريكا للدراسة القرآن الكريم بيد، وكأس الويسكي باليد الأخرى؟ وكيف يفهم هو نفسه الأمر؟ وماذا يعنيه ذلك في النهاية من حيث الجوانب النفسية والاجتماعية؟ إنّ العملية الجاريةَ هنا تشكّل فصلاً بين «أشكال الديني» و«جوهر الحياة اليومية». وهي عمليةٌ تؤدي في حالاتٍ كثيرةٍ إلى نوعٍ من الشيزوفرانيا الروحية. وطبيعيٌّ أن لا يقتصر ذلك على الإسلام والمسلمين؛ بل هو أمرٌ معهودٌ في كل الأديان، ومُشاهَدٌ يومياً في المجتمعات الآسيوية والإفريقية المعاصرة. وإظهار هذه «المسافات النقيضة» ليس المقصود منه وعظ المسلمين بضرورة «التفكير العلمي» على الطريقة الغربية؛ بل فهم آليات عمل الدين باعتباره ظاهرةً اجتماعية.

يذكر غيرتز أنه في تجربته بإندونيسيا ثم بالمغرب لاحظ أن الطرفين يتخذان من الإسلام هويةً جامعةً أو محدِّدة؛ لكنهما من الناحية الثقافية مختلفان تماماً. بل إن الإسلام كظاهرةٍ اجتماعية يُظهر اختلافاتٍ من ناحيةٍ لأُخرى في كلٍّ منهما. والإسلامية النصية أو السلفية أو الأصولية ظاهرةٌ واحدةٌ من ظواهر متنوّعة داخل إسلام البلدين. فالإسلام الشعبي بالمغرب يتخذ مجالاً لظهوره من ضمن الأشكال الصوفية (المرابطين) التي ينتظم أتباعها في طُرُقٍ متعددةٍ معروفة. والإسلام الشعبي بإندونيسيا يعبّر عن نفسه أيضاً بأساليب إشراقية يمكن مقارنتها بالتصوف المغربي لكنها مضمونياً مختلفةٌ عنه. أمّا الإسلام النصي فيعتمد الفقه كتعبيرٍ شرعيٍّ وصحيح عن الشريعة، التي يطالب دائماً بأن تتلاءم الحياة الاجتماعية معها باعتبارها الشكل المقدّس. ويلاحظ المؤلّف أن الإشراقية والمرابطية في الإسلام الشعبي في البلدين تمثّلان تلاقياً وسطياً بين الإسلام النصي، والتقاليد الموروثة مما قبل الإسلام. مع الاعتراف بأن «الحدود» بين الأمرين عصية على القبض أو التحديد. لكنه على الرغم

من صعوبة «التحديد» يصل إلى نتيجةٍ مُغامرةٍ بعض الشيء عندما يستنتج أن «التقليد الرئيسي» أو «السائد» فقد «سيادته» أو «مرجعيته»، كما افتقد «غائيته»! فالقديم تجاوزه «الجديد»، وتحول إلى شعائريةٍ شكلية! والمسلمون اليوم في «تقاطع طرق» أو «حالة» مؤقتة أو عابرة، ولا تشكّل الصوفيات المختلفة خياراتٍ ممكنةً لتجاوزها. يصدقُ ذلك على المغاربة الذين نبع إسلامُهُم المُعاش من الانقسام بين «المخزن» و«السيبة»، كما يصدق على المجتمع الفلاحي الإندونيسي. وهذا «الضياع» إن صحَّ التعبير هو سبب القوة التي يتمظهر فيها النصّيّ والسلفي اليوم. والدليل على أن «الأزمة» داخليةٌ؛ هو اتجاه السلفي والنصي (أو الإسلام السياسي) إلى الداخل الاجتماعي والسياسي، وليس نحو الخارج ـ مع أن الاصطدام بالخارج هو الذي حرَّك العوامل والمتغيرات كلها. لكن آليات «الضياع» رغم شموله تظلّ رغم ذلك مختلفة. ففي المغرب هناك «أمير المؤمنين»، وهناك شرعية الشرفاء. ولذا يتضاءل الأيديولوجي أو يغيب. بينما يغيب عنصر «القداسة التاريخية» في إندونيسيا، ولذا يتصاعد الأيديولوجي (أي السياسي؟) بدرجةٍ أكبر وأوضح. ومنذ القرن التاسع عشر أدرك المفكرون المسلمون وجود هذه النقائض؛ ولذلك حاولوا تجاوزها بإصلاحٍ إسلامي (تيار محمد عبده مَثَلاً). أما اليوم فليست هناك حركةٌ إصلاحيةٌ واضحة المعالم؛ ولذا فإن «النقائض» تزداد، ولا أُفُق. و«مشتركات» الضياع هذه رغم اختلافات التغيير (تجرنة الزراعة بالمغرب، وبقاء مالك الأرض الصغير بإندونيسيا) أوصلت إلى ظاهرةٍ مألوفةٍ اليوم في بلدان العالم الثالث: غلبة الاقتصاد السِلَعي، واحتكار السياسي من جانب النخبة.

كانت هذه خلاصةً موجزةً جداً لكتيّب غيرتز. والمسألة ليست في مشروعية منهج الدراسة، بل في ذلك الترجُّح غير المسوَّغ بين الوصفية الدقيقة والجزئية، والاستنتاجات الواسعة الشمول. فالمعروف أنّ «فلسفة» غيرتز للوجود الإنساني ـ إذا صحَّ التعبير ـ، والتي ظهرت معالمها الأولى في دراساته عن بالي بإندونيسيا، تقوم على أنّ الحياة الشعورية تستندُ أو تنبني

على مجموعةٍ من «الرموز» تشكّل نظاماً يتّسم بثباتٍ نسْبي. ويحدُث التغيير عندما يشتد التناقض بين الوقائع والسياقات الاجتماعية من جهة، والمنظومة الثقافية الرمزية من جهةٍ ثانية. والطريف ذلك الفهم الضيّق والحرفي (رغم عداء المؤلّف للنصية والحروفية!) للنصّ وعلاقته (أو عدم علاقته!) بالوقائع المتغيّرة؛ رغم إصراره على أنّ الدين (بما هو نصوصٌ وشعائر وممارسات ورموز) ظاهرةٌ اجتماعية، أي أنه متضمن في دقائق الحياة الاجتماعية بمختلف تعبيراتها. فالمسلمون مثلاً منذ القديم ميَّزوا بين الحديث (بما هو نصٌّ) وبين السنة (بما هي حدثيةٌ اجتماعية ضابطة لكنها سائرةٌ في صُلْب المجتمع). والمسلمون أيضاً (أعني الفقهاء الذين لا يحبهم غيرتز!) رأوا أن الضابط في إدراك النص القرآني هو الإجماع. ومحمد عبده الذي اعتبره المؤلِّف أُفقاً للتغيير والتجدد وتجاوز النقائض هو نصيٌّ؛ بمعنى أنه يلجأُ للنصّ، وتأويلاته الجديدة (بل والقديمة!) من أجل متابعة الحقائق الاجتماعية، ومن أجل التغيير والتجديد. وظواهر الإسلام «الشعبي» أو الصوفي ليست جديدةً، ولا تدلُّ على ضياع؛ لكنها شكلٌ من أشكال كثيرة للتعبير الإسلامي منذ القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي.

بيد أنّ مشكلات نظام غيرتز لا تنحصر بتقليله من شأن النصّ والتقاليد الكبرى الجامعة؛ بل وبتقليله أيضاً من شأن الرموز التي تكاد وظيفتها تتركز في عملها كسواتر وتغطيات للتغيير.

إن هذا لا يعني أن مجتمعاتنا ليست في مأزق. فالتأزم على المستويات كلها موجود. لكنه ليس ظاهرةً إسلاميةً؛ بمعنى أن مجتمعات الإسلام لا تنفرد به. و«الإسلام السياسي» ظاهرة من ظواهر الرفض الشامل للحالة التي نعاني منها. وقد يكون هو نفسه جزءاً منها. لكنّ الأمر يختلف عندما يتغير الموضوع للحديث عن «مأزق» الدين الإسلامي. فالواقع أنّ ما نشهدُهُ (وليس في المغرب وإندونيسيا فقط) إحياءٌ دينيٌّ واسعٌ بل شامل. والسلفية النصية، والعرفانية الصوفية، كلتاهما لا تستوعبان ظواهر ما صار يُعرفُ بالصحوة. كما أنّ ظواهر الصحوة لا يمكن فهمها من خلال نظام الرموز أو المنظومة الثقافية

التي يفترضها غيرتز. فالواقع أنّ رؤيته لا ترقى إلى مستوى الفَرَضية الشاملة التي يمكن اللجوءُ إليها لتفسير التغيير حتى في تأويل النصوص. والصحيح الذي يمكن الاعتماد عليه في محاولة غيرتز بعض الملاحظات النفّاذة مثل مراقبته لتحولات معنى الجهاد أو مصطلحه، بما يشير إلى انقلابٍ في حركيته، أحاله إلى ما يشبه «الرمز». بيد أنّ العلائق بين النص والرمز والواقع أعقد بكثير من تلك التبسيطية التي يعتمدها غيرتز، وليس في ثقافتنا فقط؛ بل وفي سائر ثقافات العالم.



تسييس الاستشراق: حالة البلقان*

(نورمان تسيغر)

مراجعة محمد الأرناؤوط

يثير هذا الكتاب من جديد العلاقة بين الاستشراق والسلطة السياسية، وبالتحديد توظيف الاستشراق أو استعداد الاستشراق لخدمة السلطة القائمة في تنفيذ سياسات معينة. وطالما أن الأمر يتعلق بالاستشراق فالسياسة هنا لها علاقة بـ «الآخر» (العرب والمسلمون) الذي يشكل «تهديداً» لـ «المركز». ومع أن هذه العلاقة بين الاستشراق والسلطة عريت بشكل واضح في كتاب إدوارد سعيد «الاستشراق»، الذي اعتبر صدوره في 1978 حداً فاصلاً يؤرخ به (ما قبل وما بعد)، إلا أن هذا الكتاب بالذات يثير المزيد من الأسئلة والهواجس. لقد كان كتاب إدوارد سعيد قد ترك صداه أيضاً في يوغسلافيا، حيث كان الاستشراق يسعى إلى تقديم نموذج مختلف عما هو موجود في أوروبا الغربية، ولكن لم يكن يتوقع أحد أن يأتي يوم يقدم فيه الاستشراق اليوغسلافي نفسه نموذجاً يؤكد أكثر ما ورد في كتاب إ. سعيد «الاستشراق». وهكذا عندما بدا أن «صدمة» كتاب إ. سعيد بدأت تحيي الآمال في تجاوز الاستشراق القديم وتطرح الحديث عن الاستشراق الجديد وما بعد الاستشراق، يأتي هذا الكتاب ليعيدنا إلى ما قبل «الاستشراق».

(*) نورمان تسيغر، دور المستشرقين الصرب في تبرير إفناء المسلمين في البلقان، سرابيفو 2000.

مؤلف هذا الكتاب د. نورمان تسيغر، المستشرق الأمريكي/ الباحث في شؤون البلقان، ولد في مجتمع يوغسلافي/ إيطالي، في مدينة تريستا في 1948، ودرس في جامعة كامبردج وأعدّ أطروحة الدكتوراة عن «التاريخ الاجتماعي لفاس». عمل في البداية محللاً سياسياً/ عسكرياً في وزارة الدفاع الأمريكية ثم توجّه للتدريس حيث يعمل الآن أستاذاً للأمن القومي في الأكاديمية البحرية الأمريكية. وبالإضافة إلى التدريس فهو باحث مشارك في معهد الدراسات البلقانية في واشنطن وباحث مشارك في برنامج القانون الدولي والسياسة الخارجية. اشتهر بمقالاته ودراساته عن التطورات السياسية في يوغسلافيا السابقة التي أدت إلى انهيارها، وخاصة عن الحرب في البوسنة ومآسيها. وفي هذا الإطار لا بد من ذكر كتابه «الإفناء الجماعي في البوسنة ـ سياسة التطهير العرقي» (1998)، الذي خصصه للظروف التي أدّت إلى انتهاج الصرب مثل هذه السياسة في البوسنة. وفي هذا الكتاب، كما في الكتاب الجديد الذي بين أيدينا، يتميز تسيغر بسعة اطلاعه وكثرة مصادره الأصلية (في لغات يوغسلافيا السابقة) التي سمحت له أن يقدم صورة أصيلة غير مسبوقة عن الأوضاع هناك، وقد أحسن الناشر صنعاً في نشره باللغتين البوسنوية والإنجليزية.

في مقدمة الكتاب يشير المؤلف إلى أن المسلمين في البوسنة هم ضحية «جنوسيد» (إفناء جماعي منظم) جاء نتيجة لانفلات الأديولوجية القومية الصربية التي استفادت من «الاستشراق» الذي عراه إ. سعيد في كتابه، وبالتحديد ذلك القائم على الفصل بين «نحن» و«هم» (ص 15). وطالما أن الـ «هم» كانوا مسلمين في هذه الحالة فقد كان دور الاستشراق الصربي مهماً جداً لأن الأديولوجية القومية الصربية ما كانت لتستطيع أن تقوم بما قامت به دون مساعدة المستشرقين في التحضير والتبرير لما حدث في البوسنة نظراً لأن هؤلاء كانوا يقدمون إلى الرأي العام باعتبارهم «الخبراء» الذين يمثلون المرجعية العلمية في هذا المجال (الإسلام). ولكن هذا الدور لم يكن يقتصر على البوسنة فقط وإنما امتدّ ليشمل المناطق الأخرى كالسنجق وكوسوفو (ص 16).

في المبحث الثاني **«الاستشراق والقومية ـ نمو التداخل»** يرى المؤلف أن تسييس الاستشراق الصربي قد حدث في الثمانينات مع صعود الموجة القومية الصربية التي أمسكت بالسلطة بعد نشر «مذكرة» الأكاديمية الصربية للعلوم والفنون (1986) وصعود نجم سلوبودان ميلوشيفيتش في بلغراد/ صربيا (1987). فقد انطلقت وسائل الإعلام الصربية القوية، التي أصبحت في خدمة السلطة الجديدة، في حملاتها ضد «الآخرين» التي شارك فيها الأكاديميون من مختلف التخصصات. وحينما كان الأمر يتعلق بالمسلمين ضمن «الآخرين» فقد كان الدور متروكاً بطبيعة الحال للأكاديميين/ المستشرقين الصرب (ص 20 ـ 21).

في المبحث الثالث والأهم **«إعداد الطريق نحو الإفناء الجماعي»** يتناول المؤلف بالتفصيل تشريح الحملة التي قادها المستشرقون الصرب طيلة الثمانينات وبداية التسعينات لشحن الرأي العام الصربي ضد المسلمين في صربيا والبوسنة وكل يوغسلافيا. ولا شك أن هذا أهم «إنجاز» يذكر للاستشراق الصربي الذي قام بمساعدة السلطة في «غسيل دماغ جماعي» للرأي العام الصربي لتحويل الصرب من الانفتاح على المسلمين أيام تيتو/ عدم الانحياز إلى الانغلاق على الذات والاستعداد للبطش بالآخرين. وفي هذا الإطار يحلل المؤلف عناصر هذه الحملة التي قادها كبار المستشرقين في صربيا (ألكسندر بوبوفيتش، داركو تاناسكوفيتش وميرلوب يفتيتش وغيرهم)، والتي هدفت إلى تنميط الإسلام والمسلمين بشكل منفر ينغرس في النفوس ويجعل هذه النفوس مشحونة ومستعدة لعمل أي شيء ضد «الآخر».

وهكذا، في هذه الحملة، كان التركيز على العنصر الأول **«المسلمون شيء آخر عنا»**، الذي له تقاليده في الاستشراق التقليدي كما يقول المؤلف بالاستناد إلى ما نشره عزيز العظمة حول هذا الموضوع (ص 26). وفي هذا الإطار تمّ الإلحاح على فكرة «أن المسلمين ينتمون إلى ديانة/ ثقافة غريبة»، وبالاستناد إلى ذلك أصبح في الإمكان استخلاص أن «المسلمين لا يمكن أن يكون لهم مكان في أوروبا». وهكذا يستشهد هذا المؤلف بما كان يروجه المستشرق الصربي المعروف ألكسندر بوبوفيتش (الأستاذ في جامعة السوربون

الآن)، الذي يؤكد أن الإسلام «نظام شمولي، وحتى أن شموليته لا يمكن لأي روح غربية أن تتفهمها أو تتخيلها» (ص 27). وفي هذا السياق تنتقد نادا تودوروف تمسك مسلمي البوسنة بثقافته الإسلامية «التي لا يوجد ما يجمعها مع الحضارة الأوروبية» (ص 28).

أما العنصر الثاني في هذه الحملة فكان يركز على أن «**الإسلام من بواقي الماضي**». ويرى المؤلف هنا أن المستشرقين الصرب تابعوا ما روّجه الاستشراق في العهد الاستعماري، إذ روّجوا أن الإسلام «دين رجعي» ولذلك يشكل «خطراً» على «الحضارة الأوروبية». وهكذا تذكر نادا تودوروف أن «المرأة في التعاليم الإسلامية لا روح لها وليس لها سوى أن تخدم حاجات الرجال» (ص 29). ونظراً لأن الإسلام كما يروجه المستشرق ميرلوب يفتيتش «ليس لديه رحمة تجاه كل ما هو غير مسلم» يصبح في إمكان المستشرق الآخر داركو تاناسكوفيتش أن يستخلص أن «الكثير (في صربيا) ينظرون (إلى الإسلام) كدين غريب وعدائي» (ص 31).

ويركز العنصر الثالث في هذه الحملة على أن «**الإسلام دين العنف**». وهكذا يقدم يفتيتش صورة مرعبة عن الرئيس الجديد للبوسنة علي عزت بغوفيتش «الأصولي الإسلامي» إذ أنه يؤكد أن «عزت بغوفيتش لا يريد السلام ولا يمكن أن يقبل به لأنه بهذا يخرج عن إسلامه» (ص 31). ويصل هذا التنميط السلبي للمسلمين إلى حد أن نادا تودوروف تذهب إلى أن المسلمين يألفون العنف بقراءتهم لـ «ألف ليلة وليلة» خلال مراهقتهم. فهي توهم القراء أن كل المسلمين تقريباً يقرأون هذا الكتاب الذي يعلمهم كيف يعذبون ويقتلون المسيحيين (ص 32).

أما العنصر الرابع في هذه الحملة فيركز على أن «**المسلمين خونة**». فمع هذا العنصر أخذ المستشرقون يروجون لفكرة أن المسلمين قد «خانوا» البوسنة باعتناقهم الإسلام قبل 400 ـ 500 سنة، لأنهم بهذا انفصلوا عن «أخوتهم» الصرب الذين بقوا مخلصين للمسيحية. وفي هذا المجال كان المستشرق يفتيتش هو الأشهر، إذ كان يركز على أن «أولئك الذين قبلوا

الإسلام خانوا فكرة البوسنة. . . إذ أنهم أقبلوا الفاتحين كأخوة لهم، أي أن أيديهم ملوثة أيضاً بدماء السكان غير المسلمين في البوسنة»، ويروج أن المسلمين في البوسنة «ساهموا بدورهم في أن يستمر العثمانيون طويلاً في حكم البوسنة المسيحية» (ص 32).

ومع هذه العناصر الأربعة الرئيسية للحملة الجديدة ضد المسلمين ينتقل المؤلف إلى المبحث الرابع «**المسلمون تهديد وجودي للجميع**»، حيث يوضح كيف أن المستشرقين الصرب زجّوا بكل بلاغتهم ليروجوا أن الإسلام هو الخطر الذي يهدّد الجميع: صربيا ويوغسلافيا وأوروبا! وفي هذا الإطار يعتبر يفتيتش أن «صربيا بكفاحها حرّرت هذا الجزء من البلقان من (دولة) الخلافة ولذلك ليس من المستغرب أن يكون لدى أتباع الأصولية الإسلامية هذا القدر من العداء للصرب» (ص 40). ولا يقتصر الأمر على صربيا فقط بل أن يفتيتش يعتبر الإسلام «أهم خطر يهدد يوغسلافيا» (ص 39). ويوسع تاناسكوفيتش دائرة التهديد/الخطر إذ يعتبر أن «الجهاد الاقتصادي والدبلوماسي والديموغرافي» لا يضع في هدفه البلقان وحسب وإنما أوروبا أيضاً (ص 44). وضمن هذا المفهوم «الديموغرافي» للجهاد يؤكد يفتيتش بدوره أن «معدل الازدياد السكاني العالي» إنما هو أحد وسائل الإسلام التي يهدد بها يوغسلافيا، وأن المسلمين حتى إذا كانوا أقلية (كما في صربيا) فإنهم يمكن أن يشكلوا خطراً لـ «أسلمة صربيا» (ص 46).

وفي هذا السياق يرى المؤلف بأن المستشرقين الصرب أعطوا أنفسهم دوراً يسميه «مهمة التحذير» سواء للسلطات في يوغسلافيا أو حتى في أوروبا الغربية. فيفتيتش يذكر في إشارة مهمة أنه يأمل في أن تكون تحذيراته «واضحة لأعلى المسؤولين في البلاد». وفي هذا الإطار يحذر يفتيتش أن «أسلمة صربيا هي الخطوة الأولى للتوسع في أوروبا» (ص 48)، ويحذر تاناسكوفيتش الأمريكيين من أن الدول الإسلامية التي تساعد البوسنة «إنما لها أهداف بعيدة المدى. . . إذ إنها لا تساعد المسلمين في البوسنة بقدر ما تنظم لنفسها مواقع في أوروبا لأنشطتها القادمة» (ص 49). وضمن هذه «الرسالة التحذيرية» التي أعطوها لأنفسهم وصل الأمر كما يقول المؤلف إلى أن

يتصدى تاناسكوفيتش لوزير الخارجية الإيطالي جاني دي ميكليس في 1992 لكي يثبت له أن الإسلام في البلقان أخطر مما يعتقد. فالوزير الإيطالي كان قد أشاد باعتدال الإسلام في تركيا والبلقان، بالمقارنة مع إيران، إلا أن تاناسكوفيتش اعتبر ما قاله الوزير إنما يدل على «نقص المنظور التاريخي وحتى عن السذاجة» وحذر من أن البلقان الذي يضم أقدم الحضارات الأوروبية «يتحول إلى مدخل متشرق orientalized يهدد أوروبا الجديدة» (ص 50).

وبالاستناد إلى هذا كله، وبعد أن قام المستشرقون الصرب بشحن مواطنيهم ضد الإسلام والمسلمين في هذه الحملة بالاعتماد على العناصر المذكورة، ينطلق المؤلف في المبحث الخامس **«الانتقال من التحليل والتبرير إلى الدفاع عن الإفناء الذاتي»** من أنه لا يعود من المستغرب أن المستشرقين الصرب لم ينتقدوا أبداً التطهير العرقي الذي مورس ضد المسلمين في البوسنة، ولو بكلمات عامة على الأقل (ص 55). وليت الأمر اقتصر على الصمت، بل إنه تحول لدى البعض إلى تبرير هذا التطهير العرقي. وهكذا يهوّن يفتيتش مما حصل على البوسنة، بل يعتبر أن أهم انتهاكات لحقوق الإنسان في العالم إنما تحدث في البلاد الإسلامية (ص 56).

وفي هذا السياق يروج يفتيتش (حين كانت تطرح مبادرات السلام في البوسنة) أنه «لا يوجد سلام مع الأصوليين المسلمين ولا يمكن أن يوجد»، ولذلك فإنّ «السلام مع علي (عزت بغوفيتش) هو مجرد وهم» (ص 57).

في المبحث الأخير «استخلاصات» ينتهي المؤلف إلى أن دور المستشرقين الصرب كان أكبر بكثير من عددهم الصغير (4 ـ 5) لأن وسائل الإعلام المؤثرة كانت تقدمهم للرأي العام الصربي باعتبارهم «خبراء» صربيا في شؤون الإسلام والمسلمين، ولذلك فإن القراء/المشاهدين كانوا يأخذون على محمل الجد ما يتلقونه من آرائهم حول جيرانهم المسلمين (ص 60). ومما سمح لهؤلاء المستشرقين الصرب أن يلعبوا مثل هذا الدور الكبير في «غسل دماغ» الرأي العام الصربي، كما يقول المؤلف، أن المؤسسات المهمة

في صربيا (الأحزاب السياسية والكنيسة الصربية الأرثوذكسية وغيرها) «لم تتخذ موقفاً نقدياً من هذه الحملة المعادية للإسلام» (ص 61). ويرى المؤلف أخيراً أن المستشرقين الصرب سيبقى لهم دور مؤثر في صربيا فيما يتعلق بالحملة المستمرة ضد الإسلام، وسيحاولون نقل «المعركة» إلى مناطق أخرى، وبالتحديد إلى كوسوفو (ص 64).

وفي النهاية لا بد من القول إن كتاب تسيغر على الرغم من أهميته في هذا المجال (تسييس الاستشراق) إلا أنه لا بد من التوقف عند بعض الملاحظات. فالكتاب في الأساس دراسة واسعة نشرت في الإنجليزية في 1994 بعنوان «المستشرقون الصرب والإسلام: التبرير الثقافي للإفناء الجماعي» وهو لا يزال العنوان الأنسب لهذا الكتاب. وربما يكون العنوان الحالي من الناشر (معهد البحث عن الجرائم ضد الإنسانية والقانون الدولي والمركز الثقافي البوسنوي) لأن المؤلف لم يضف إلى الكتاب ما يبرر العنوان الجديد، وبالتحديد تعميم الوضع على كل البلقان. ومن ناحية أخرى كان لا بد في الكتاب، أو في العرض على الأقل، توضيح ملابسات التمايز/الافتراق في الاستشراق اليوغسلافي. فحتى وفاة تيتو (1980) كان الاستشراق بطابع «يوغسلافي»، بينما بدأ التمايز/الافتراق على أسس قومية/سياسية خلال الثمانينات، وخاصة مع تصاعد الموجة القومية الصربية (صربيا الكبرى) بعد وصول ميلوشيفيتش إلى الحكم (1987). ولذلك يلاحظ أن كل استشهادات المؤلف تقريباً من كتابات المستشرقين الصرب إنما تعود إلى تلك الفترة 1987 ـ 1994. ومن ناحية أخرى يلاحظ أن الكتاب يركز على كتابات ثلاثة من المستشرقين الصرب (ألكسندر بوبوفيتش وداركو تاناسكوفيتش وميرولوب يفتيتش) الذين تميزوا فعلاً بوفرة كتاباتهم في تلك الفترة، ولكن هذا «الدور» لا يشمل كل المستشرقين الصرب (على الرغم من قلة عددهم في إطار الاستشراق اليوغسلافي) إذ أن بعضهم آثر الصمت على الأقل في مثل هذه الظروف الصعبة مثل راده بوجوفيتش وفويسلاف سيميتش.



الدولة والحداثة في الغرب والبلاد الإسلامية

(برتران بادي)*

قراءة شمس الدين الكيلاني

لقد أثّر الوضع المدمر الذي أورثته الحرب العالمية الثانية على ثقة أوروبا الفاوستية في نفسها، فظهرت عدة مؤلفات أثارت الشك حول الحضارة الغربية، ثم أتى تصاعد حركات التحرر القومي، وانهيار النظام الاستعماري، ليرسم صوراً أخرى، ومساراً آخر محتملاً لتطور المدنيات الأخرى في خضم توطّد الصلات الكوكبية لأطراف العالم المختلفة. ثم أتى شتراوس، وبعده فوكو وتيار ما بعد الحداثة ليرخي بشكوكه على «فكرة» المركزية الغربية، وليعطي التصويبات المعرفية، والواقعية لتعدد الثقافات في إطار فاعلية حضارية عالمية واحدة، على قاعدة مفهوم التحاور الثقافي، بدلاً من المفهوم الخطي للتاريخ الذي يضع أوروبا مركزاً وسقفاً له. أتى كتاب إدوار سعيد «الاستشراق» في هذا السياق، فشكل نقطة تحول جذرية في التعامل مع ظاهرة الاستشراق. وضرب بالعمق الخطاب الغربي المتمركز على الذات، الذي يقف وراء خطاب الاستشراق ومفاهيمه الكبرى، وهزَّ مرتكزات الاستشراق، واطمئنانه المعرفي، لهذا يذكر رودنسون في مقدمة بحثه «جاذبية الإسلام» أنّ كتاب إدوار سعيد عزّز قلق المستشرقين واهتمامهم بموضوع الاستشراق الاجتماعي والإثني والثقافي، ودفعهم إلى موقع دفاعي، ووضعهم في موضع الحذر عند صياغة أحكامهم. فتح كتاب إدوار سعيد إذن ثغرة كبيرة في جدار

(*) قراءة في كتاب برتران بادي: الدولتان ـ الدولة والمجتمع في الغرب وفي ديار الإسلام، ترجمة نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996، ص 6.

خطاب الاستشراق، توالت بعده عدة أبحاث أوروبية في نفس الاتجاه، منها كتاب بريان تيرنر «ماركس ونهاية الاستشراق». وفي هذا المناخ الثقافي الدفاعي أصدر برتران بادي كتابه «الدولتان» الذي حاول فيه أن يكشف ما يجمع، ويميّز ما بين التجربتين العربية، والغربية في مجال بناء الدولة والحداثة.

1 ـ ملاحظات منهجية:

ينطلق (بادي) من الاعتراف بالأزمة، التي تعانيها فرضية الحداثة الشاملة التي هيمنت على التفكير السوسيولوجي، وحاولت تعميم تجربة النمو الغربية على العالم، فهو يثمن إيجابياً ولادة علم الاجتماع التاريخي، الذي لا يتجاهل الخصوصيات الثقافية ـ التاريخية للجماعات، فيعتبر اكتشاف التعددية الثقافية كسباً ثميناً من مكاسب التقدم السوسيولوجي الحديث. إلاّ أنه يحذر من الثقافوية المطلقة، التي يمكن أن تؤدي إلى التضارب. وانطلاقاً من ذلك يقول: «إن مسيرة الحداثة لا تمنع من مواجهة تمددها خارج العالم الغربي»[1].

على الرغم من اعتراف المؤلف بالأشكال المختلفة، التي يمكن أن تتخذها الحداثة، إلاّ أنه يلحظ وجود معايير مشتركة لهذه الحداثة، وأنه لا وجود لجماعة ثقافية منغلقة كلياً عن الآخرين. فالتفاعلات مستمرة، والعلاقات الدولية القائمة على التبعية والترابط، تُسهم منذ القرن الماضي، على الأقل، في فرض رهانات مشتركة.

لعلنا، إنْ استنطقنا النص، نكتشف أن (بادي) يعلق أهمية كبرى، على الوصول إلى الحداثة، على حساب استقلال السياسي عن الديني، وعلى سيادة التضامنات الاجتماعية الأفقية (= الطبقية) على حساب الأواصر العامودية (= الطوائفية)، وبروز الفردية مع تشكل الطبقات، وظهور فكرة السيادة، والتمثيلية، باعتبارها، عنده، علائم عمومية للحداثة. وكلها، كما نلاحظ،

(1) برتران بادي، الدولتان ـ الدولة والمجتمع في الغرب وفي ديار الإسلام، ترجمة نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996، ص 6.

مستقاة من تجربة الحداثة الغربية.

وبما أن المؤلف ينطلق من الإيمان، بأن الحداثة السياسية الغربية، تستمد هويتها من صلتها بسياقها التاريخي، وأن خصوصية المنهج الاجتماعي - التاريخي، هي في اتباع طرق المقارنات المتتالية، فهو يحاول القبض على إشكاليات الحداثة في بلاد الإسلام، والغرب، عن طريق المقارنات المتتالية لظروف نشأة الدولة ـ السياسة، قديماً وحديثاً.

2 ـ مقارنات/ الدولة عند الثقافتين:

يتعقّب (بادي) في عدة فصول، موقف الثقافتين من الدولة، والطرق المختلفة لبناء الدولة، فيلحظ أنه، في العصور الوسطى، برز في أوروبا مدى (= مجال) سياسي مستقل، وظهر توتر بين الطائفة (= جماعة حرفية لادينية) والفرد. ولعبت التراتبية الكنسية الكاثوليكية دوراً أساسياً في بناء الديني والسياسي في مجالين متباينين مستقلين[1]، وأن المؤسسة الإمبراطورية الجرمانية لا تخرج عن هذا النموذج: التمييز بين السياسي والديني. وقد أبرز البابا غريغوري السابع المصدر الشعبي، والدنيوي لسلطة الأمير، مقابل الأصل الإلهي لسلطة البابا[2].

في القرن الثالث عشر، كرس توما الأكويني هذا الاستقلال للسياسي عن الديني، عندما صور هذه الثنائية كنظام شاءه الله. وفي القرن الرابع عشر، أعلن دنس سكوت، وغليوم دوكام، أن الفرد وحده قادر على الوصول للحقيقة، وعلى تنظيم مناسب للمدينة. وباسم هذه الفردية سيعامل دوكام السلطة السياسية كمحمول للأفراد، وهذا يقود إلى العلمنة[3].

في سياق مقارنته، يلاحظ (بادي) أن الحداثة في أوروبا، نهضت عبر

(1) المصدر السابق، ص 17.

(2) المصدر السابق، ص 22.

(3) المصدر السابق، ص 29.

التحرر من النظام الإمبراطوري، بينما تحددَ المجال السياسي الإسلامي عن طريق إنشاء الصرح الإمبراطوري، على حساب التفكك القبلي، وتجاوز الطوائفي ـ المذهبي. مما جعل إبراز الفردية في العلاقات الاجتماعية أكثر صعوبة. ويتفق مع (غولدزيهر، وماكس ڤيبر) في التركيز على الدور الذي لعبته «السلطة المحاربة» في بناء الإمبراطورية الإسلامية، وفي تحديد نموذج الحكم. ويشير إلى توتر آخر في التجربة السياسية الإسلامية، بين الوجه الديني المعطى للخليفة مقابل الممارسة والضرورة (سلطة القهر والتغلب)، مما جعل الثقافة الإسلامية تتميز، عبر التاريخ، بالتوتر الشديد الذي يجعل نظام الضرورة يتواجه مع نظام الشرعية، وكان لهذا نتيجة رئيسية، فجَّرت السياسي إلى مجالين: الضرورة، والشرعية، بينما ساهمت الثقافة المسيحية في توحيدها، ممهدة السبيل لجدلية مفهومة بين الحكم والمعارضة[1].

لأن (السياسي) يستمد شرعيته من مجاله في التجربة الأوروبية، بينما شرعيته تُستمد، في التجربة الإسلامية، من خارجه: من الديني أو من النموذج المثالي «الخلافة». وخلافاً لـ (الأكويني) الذي حول العقل إلى أداة لمعرفة العدل، دون المرور بالشرعية، فإن الفارابي وابن سينا، وابن رشد حاولوا التوفيق بين العقل والوحي/ الشريعة.

يلاحظ (بادي) ثلاث محطات حكمت جدل الثقافة الفقهية حول الدولة:

1 ـ لحظة الماوردي (القرن الحادي عشر)، الذي حاول التوفيق بين استمرار الخليفة والسلطة الفعلية لأمراء الأطراف، معتبراً الخليفة ممثلاً للنبي، يرسم صلاحياته تبعاً لحاجات الدين، ويعطيه الحق في تفويض سلطته إلى من يشاء، ولم يعترف الماوردي بالأهلية إلاّ لتلك الناجمة عن سلطة الخليفة، وظل يربط الواجب السياسي بأداء واجبات المؤمن، قاضياً بذلك على فكرة المجال السياسي المستقل[2].

(1) المصدر السابق، ص 36.

(2) المصدر السابق، ص 43.

2 ـ أبو حامد الغزالي (505هـ ـ 1111م) أظهر التعارض بين الشرعي «الخلافة» والضروري، أو سلطة القوة «السلطان السلجوقي». بين الطاعة المعتمدة على الشرع، والطاعة القائمة على مبدأ الضرورة، وعلى هذا فعلى الناس الطاعة، وعلى الأمراء والخلفاء أن يحترموا شريعة الله تحت إشراف العلماء.

3 ـ ابن تيمية: عاصر الغزو الصليبي والمغولي، تناول التعارض بين الضرورة والشرعية، وجهد في كل أعماله على تبيان أن واجب الأمير، والعالم، هو تحويل سلطة الضرورة «الأمر الواقع» إلى سلطة شرعية. مدشناً بذلك مرجعية لحركات إحياء الماضي، التي ما زالت تتشكل[1]. وهكذا تصبح (الشرعية) معلقة فوق السلطة الفعلية، التي لن تنالها، فالتخلي عن دليل الضرورة لمصلحة دليل الشرعية الإلهية، قد لا يغذي سوى شرعية المعارضة. إن مرجعية تستند على مشيئة الله، لا يمكنها إلاّ أن تُخفِق كصيغة للشرعية يستند عليها نظام سياسي قائم. ويعزز هذا الغياب لفكرة الشرعية ـ حسب بادي ـ افتقاد الثقافة الإسلامية لمقولتي السيادة، والتمثيل، اللتين تترابطان ضمن الثقافة القروسطية الأوروبية[2].

في الثقافة الأوروبية، الأكويني يعتبر الجماعة ـ الطائفة مركزاً طبيعياً للسلطان الطبيعي، وللسيادة، والرؤية الفرنسيسكانية تعيد (السيادة) إلى اتفاق الإرادات الفردية، والأمير القروسطي يمارس السيادة برضى «العظماء» ممثلي الطائفة. والحال، أن فكرة السيادة الشعبية لا معنى لها، في الثقافة الإسلامية، لأن الله وحده هو السيد المطلق، ولا يمكن رد فكرة السيادة إلى (الإجماع)، لأن شرعية الإجماع تعتمد على مشيئة الله، ولأن الإجماع، عند التطبيق، يُقلّص إلى إجماع العلماء (أصحاب الحل والعقد). لذا، أصبحت الوظيفة التشريعية القانونية، تتلاءم مع التحديد في التاريخ الغربي، لطالما القانون يُسند إلى العقل، القادر على كشف «القانون الطبيعي/الأكويني»، أو يُسند إلى

(1) المصدر السابق، ص 44.

(2) المصدر السابق، ص 105 ـ 106.

التعاقد بين الأفراد (الفرنسيسكان). بينما «القانون» لا يستمد شرعيته، في الثقافة الإسلامية إلاّ إذا تطابق مع الحقيقة الموحى بها (الكتاب)، وعندما اضطر الفقهاء إلى سن معايير جديدة، فإن هذه المعايير لم تُعتبر دليل «شرعية»، إنما فقط دليل «ضرورة»، لذا فإن التفاوت بين الحق الإيجابي «الضروري» والشريعة، شكّل، في الغالب، البؤرة الرئيسية لتعبئة المعارضة، منذ العهد الأموي إلى اليوم[1].

3 ـ سياق الحداثة السياسية الغربية:

يتعقّب المؤلف في الفصل الثاني والثالث، المخاض الطويل لولادة حداثة الدولة الأوروبية، والأشكال المختلفة التي أخذتها في إنكلترا، والبر الأوروبي، وفي شرق أوروبا (روسيا)، وذلك تبعاً للعلاقة الثلاثية بين: الأمير، والأسياد، والكنيسة. ليقارن هذا كله بتجربة التحديث السياسي الإسلامي.

على الرغم من اختلاف مسارات التحديث السياسي الأوروبي، إلاّ أن مآلها المشترك ـ حسب بادي ـ هو الوصول إلى استقلال المجال السياسي عن الديني. في إنكلترا سرَّع بناء المركز السياسي اتساع المسافة بين الملك والأسياد، وهذا طرح مسألة التمثيل، وساعد الملكية على سن قانون عام لإنكلترا، صار عاملاً من عوامل المجتمع المدني. ثم إن قيام الأرستقراطية بعبء الوظائف السياسية المحلية، وتمثلها في برلمان المركز، أعان على تقسيم المهام بين التاج والمجتمع المدني. وبالتوازي مع ذلك، كان هناك تجاذب بين المطمح الملكي للإشراف السياسي، ومطمح الكنيسة لاستقلالها الذاتي الروحي. والبروتستانتية، خاصة في عهد إليزابيت، قوّت من هذا الاتجاه.

ويشير المؤلف، إلى أن ما يميّز التطور الروسي، أن الكنيسة تدين

(1) المصدر السابق، ص 112.

بنشأتها إلى تأثير أمراء كييف، مما قلص الطموح الاستقلالي للكنيسة، ودفع النبلاء الروس للبحث عن حماية القيصر، فلم يبق أي مجال لنشوء مجتمع مدني. فغدت الحداثة في روسيا اكتشافاً ومحاكاةً للحداثة الغربية، وتنشيطاً للسلطة السياسية، أكثر من تنشيط المجتمع المدني[1].

ويؤكد (بادي) أن الإصلاح الديني، والإصلاح المضاد، دعَّم من استقلالية السياسي، وموضع الشرعية عليه، فرغم أن (لوثر) احتقر كل نزوع بشري خارج طاعة الله، إلاّ أنه أقرّ أن لا بديل عن مدينة البشر. فصيغة السياسي ـ لدى لوثر ـ تستخدم، كما في الثقافة الإسلامية، فكرة الضرورة.. ولكن لوثر يعترف بوجود مجال زمني، حتى لو كان عارضاً، أو نتاجاً للخطيئة، فدعَّم بذلك الدولة، وهو ما فعله، الإصلاح المضاد بتحالفه مع الدولة في إيطاليا، وفرنسا، وأمريكا الشمالية[2].

4 ـ الإسلام وحداثة السياسي:

تحدي الحداثة فرض نفسه ـ حسب بادي ـ كاستيراد كثيف لنموذج جاهز للاستعمال على الصعيد العسكري والتقني والمعرفي، لحماية ديار الإسلام، في عهد سليم الثالث «العثماني»، ومحمد علي (مصر)، أحمد بك (تونس)، تموضع جهد أنصار المدرسة الإصلاحية الأولى: رفاعة الطهطاوي، ابن أبي ضياف، خير الدين التونسي، على التوفيق بين مواد غربية وإيمان إسلامي، بين وفائهم للشريعة وتقنية ممارسة الحكم، ونوع من الحياة الاجتماعية خبرها هؤلاء في الغرب. فالمطلوب لديهم عملية تحديث خاضعة لرؤية مستمدة من الإسلام[3].

في مرحلة تالية، سيتغيّر الوضع، بعد أن أصبح القانون الغربي مسيطراً،

---

(1) المصدر السابق، ص 66.

(2) المصدر السابق، ص 70.

(3) المصدر السابق، ص 79.

سيخضع مطلب الحداثة إلى تركيب جديد. وسيظهر رجال جدد: الأفغاني، عبده، رشيد رضا؛ مقدمين رؤية جديدة للحداثة: إن الاقتداء بالغرب مرفوض، وغير مجد؛ فيدعو الأفغاني إلى معاودة المعرفة القديمة لكي نتبين أجوبتنا الخاصة على تحدي الحداثة، وشدد، ومعه عبده، ورضا، على استبعاد الآخر كنموذج، وعلى بناء صيغة جديدة للحداثة، وعلى إعادة فتح باب الاجتهاد لتكييف الشريعة مع المعطيات الجديدة، وشددوا جميعاً على الوحدة كعنصر قوة[1]. وأعادوا تجديد رؤية كلاسيكية «عن أمير مقيد بواجب احترام القوانين، وبمجلس يرتبط بمبدأ الشورى أكثر من ارتباطه بمبدأ السيادة». وكان مثال عبده «أميراً عادلاً، وليس أميراً ديمقراطياً». واعترف للشعب بحق تطلُّب العدالة، وليس بحق السيادة، فظلت نزعته التجديدية تقوم ـ كما يشير بادي ـ على إعلاء فكرة العدالة، وبالتالي الشريعة، أكثر مما تقوم على إعلاء شأن التمثيل والسيادة، على النقيض مما تطرحه الحداثة الغربية[2].

يشير المؤلف إلى أن المشهد تغير، منذ الثلث الثاني من هذا القرن، عندما نأت التيارات الإسلاموية عن النزعة التجديدية. لم يحدث انقطاع بين القراءتين للحداثة، إلاّ أننا هنا أمام أطروحات أكثر جذرية. خطاب البنّا سيكون خطاباً اتهامياً لمحاكاة الغرب: «إن طريقنا هو طريق رسول الله، وهذا يكفي، ونستمد إيماننا من كتاب الله، ومن سنة رسوله وهذا يكفي»[3]. فالمحور النظري لهذا الخطاب هو إنكار الحداثة المستوردة، ووضع بديل لها، الحداثة الإسلامية، تؤسس الدولة على الإسلام، كما يقول البنا. ويتصور عبد القادر عودة، تلميذ البنا، قيام الدولة الإسلامية الحديثة يقودها إمام مُقيَّد بالشرعية، ورقابة العلماء والفقهاء.

يقود هذا التصور ـ حسب بادي ـ إلى تهافت منطق الدولة، بإزالة فكرة

(1) المصدر السابق، ص 84.

(2) المصدر السابق، ص 87.

(3) المصدر السابق، ص 89.

السيادة، والمجال السياسي، وإحلال مبدأ «العرفان» محل مبدأ السلطة. ويوضح استنتاجه هذا، بعرض نظرية أبو الأعلى المودودي، الذي تحدث عن ثلاثة أسس للنظام السياسي في الإسلام:

1 ـ التوحيد: ينكر فيه سلطة البشر لصالح سلطة الله.

2 ـ الشرعية: رسالة الله هي دستور الدولة المسلمة.

3 ـ الخليفة المدبر: الذي يحترم أوامر الله ومشيئته[1].

يصب النص الإسلاموي مباشرة في خط المعارضة، فخطاب سيد قطب يتضمن الدعوة إلى الجهاد، الذي يصبح المطلب المطلق للحركية الإسلاموية، وذلك لتحرير المؤمن من الكفر، الذي يفعل ضمن دار الإسلام.

لا يخصص (بادي) سوى القليل من تحليله لمشروع «النظريات الوافدة من الغرب» كما يسميها، فبالإضافة لليبرالية، التي ظلت مرتبطة بحلقات إصلاح القرن التاسع عشر، فإن الماركسية والاشتراكية قدمتا منافذ أكثر تطبيقاً، دون أن يبذل حاملوها جهوداً لإعادة ترتيب نماذج إيديولوجية تتوافق مع معطيات الثقافة الإسلامية. فالاستيراد دون قيد أو شرط، يُستخدم، كموجّه لفكرة الحداثة، وهذا ما يشكل، برأي المؤلف، مكمن ضعف تلك النظريات[2].

5 ـ خيبات تجربة الحداثة العملية:

لا ينسى (بادي) بعد أن تعقَّب الخيارات الفكرية المختلفة تجاه الحداثة، أن يرجع إلى تجربة الحداثة الفعلية بكل نتائجها ومفاعيلها، وبكل عقباتها ومعوقاتها ويقترب من حداثة الأمير التقليدي، ومن نهج التغيير الثوري، ليراقب خيار النزعة المضادة للحداثة. إنه لا يخفي الصعوبات أمام الحداثة، فبالإضافة إلى المحاكاة الإيمائية المستهجنة للغرب، فقد جابه العمل من أجل

(1) المصدر السابق، ص 91.

(2) المصدر السابق، ص 93.

المركزية السياسية، في الدولة العثمانية وفارس، القوى التقليدية، كما اصطدم بدور الأقليات الاقتصادي والثقافي المميز، ودعم القوى الأجنبية للقوى المحلية. وعلى عكس الدولة الأوروبية، لم يقُم المركز بوظيفته الاقتصادية، فتعزز القطاع الرأسمالي المتوافق مع الانشقاقات الدينية، مستفيداً من الامتيازات والحمايات، فساهم ذلك في الانشطار الثقافي، الذي أثار حذر المجتمع التقليدي، وهو ما تجلّى في الفتن والاضطرابات. وقد قوى هذا الحذر، كون الدول الغربية، وجدت أن من مصلحتها الحثّ على التحديث «الاصطناعي والمراقب»، وأنها لم تقف إلاّ مع تحديث يقود إلى التبعية، ويحارب أي نموذج حداثوي لا يتماشى مع مصلحته[1]. فغدا التحديث محصوراً في دائرة ضيقة، وأخفق في دمج الحملة الاجتماعية فيه.

تجاه هذا الإخفاق الشامل، سيرتد المركز الحاكم على نفسه لاجئاً إلى القمع الشامل، وكأننا ـ كما يقول بادي ـ أمام لعبة «تقذف، دون رحمة، الأنظمة التي خارج الغرب إلى التسلطية»[2].

الخيارات الثلاثة، التي غذّت جدل الحداثة، انتهت ـ حسب بادي ـ إلى الفشل: فشلت السلطة التقليدية: الدولة العثمانية، أو الأمير، في فرض لعبة سياسية حديثة، مما سمح باستمرار الثقافات المذهبية، وفشل أصحاب التحديث الثوري، الذين جعلوا من الحداثة هويتهم المميزة، فلم يبق أمامهم سوى خيارين: اللجوء إلى صيغة السلطة الكاريسماتية، أو الرجوع إلى الممارسات الوراثية، وإلى الخصوصية الثقافية. وستفشل المعارضة الإسلاموية، التي استمدت حججها من المفاعيل السلبية للتحديث، لأنها تتجه، بالنهاية، إلى إنتاج مواقع السلطة على حساب مشروعها التجديدي، فلا يبقى لديها ما يحقق هويتها سوى المجال الرمزي الوحيد: التشديد على اللباس أو على الأخلاق[3]!

(1) المصدر السابق، ص 175.

(2) المصدر السابق، ص 190.

(3) المصدر السابق، صص 208 ـ 214.

6 ـ المعارضة ومصير الحداثة:

يكشف لنا المؤلف، أن كل شيء، في تجربة الحداثة، في ديار الإسلام، يقود إلى المعارضة العارمة، التي تتميز عن نموذج المعارضة الغربية، لأن الأخيرة تمأسس مطالبها الموجهة للمركز الحاكم، مسلحة بتضامن اجتماعي أفقي واسع، بينما المعارضة في العالم الإسلامي تستخدم «هياجها» في إعادة بناء مسرح سياسي آخر، وتحركها شبكات بين الأفراد مذرّرين، أو تضامنات عمودية. من هنا الطابع المأساوي والطوباوي لها[1]! وهذا يعود، في قسم كبير منه، إلى أن المدينة الإسلامية التقليدية ـ حسب بادي ـ لم تتميز بسياق المأسسة، التي تشكل هوية المدينة الأوروبية القروسطية، ولم تُزوَّد بنظام تشريعي، ولم تُنظَّم على أساس تمثيلي، ولم تُنجز مهمة تدريب المواطنين على التجمُّع، ولم تكن مركزاً لتشكل بورجوازية تطمح لوظيفة تمثيلية.

إن المدينة الإسلامية تفرض نفسها بوظيفتها المزدوجة: العسكرية، والدينية. فبدل أن تعزِّز الممارسات الجمعية، والتضامنات الأفقية، قدمت كل العناصر القابلة للانفجار والانقسام، من خلال النخب الدينية، ومن خلال إعادة تشكيل العصبيات في الحي، وتدفع إلى تضامنات عمودية: مذهبية أو موالاتية. وتتحول لعبة المعارضة، أمام الإخفاق الشامل، إلى ضرب من الهيجان[2].

هكذا تأتي الطوباوية الدينية، التي تشكلت، في معظمها، كرد فعل على استيراد الحداثة الغربية، لتُكمل المشوار، وتجد نفسها منقادة إلى نقد الحداثة، لا بقصد ابتكار نظام سياسي جديد، بل الرهان على استعادة نظام قديم: «الخلافة الراشدة»، متخذة من الجهاد سبيلها الوحيد للخروج على النسق السياسي الرسمي.

تلك المحصلة، تدفع المؤلف إلى القول: «إن الطوباوية الناجمة عن

---

(1) المصدر السابق، ص 223.

(2) المصدر السابق، ص‌ص 229 ـ 235.

الراديكالية الإسلامية، يستحيل عليها أن تهيئ نموذجاً عن مدنية، وأن تتجاوز مرحلة «الثورة المستمرة»، مؤكدة أن البديل الذي يواجه المجتمعات الإسلامية ينحصر بالاختيار بين محاكاة الحداثة وخطر التموضع خارجها»[1].

* * *

هكذا يضعنا (بادي) بين سيناريو التنموية وسحر الثقافات «الثقافوية»، بين الحكام الذين اقتبسوا حجة التنموية، بحثاً عن الإنجاز السريع بدون اكتراث بالمحيط الاجتماعي ـ الثقافي، والمعارضة الإسلامية، التي وجدت في «الثقافوية» والهوية معنى لتاريخهم، مقلّلاً إلى الحد الأقصى من دور قوى الحداثة، التي يصورها في وضع تراجيدي بائس، فهي إما ملحقة بسلطة الأمير، أو بسلطة البورجوازية البيروقراطية، أو في موقع طرفي معزول ضمن الحركات المتطرفة اليسراوية، ومحكومة بهاجس التقليد للغرب، بدون اكتراث بالمحيط الثقافي الإسلامي.

لكن بادي، وعلى الرغم من قتامة الصورة، التي يعطيها عن تاريخ الحداثة، فإنه يسلّم أمره، بالنهاية، إلى التاريخ، وعلى «الممارسات الحقيقية التي تنحو للفكاك عن هذه الأوهام.. وتبتعد عن النماذج، التي تم بناؤها، وعن المحاكاة البلهاء، أو ليست العثرات ثمار التاريخ؟ ويمكن أن يتم تجاوزها في المدى المتوسط، فيعود العمل إلى قدرته الإبداعية والتجديدية»[2].

على الرغم من تحذير بادي من الثقافوية المطلقة، إلاّ أن منطق سرده الضمني، يدعو إلى استنتاج مفاده، أن الخاصية الجوهرية للثقافة العربية ـ الإسلامية تؤثر على التطورات اللاحقة، وعلى نمط بناء الدولة، وعلى تشكل الحقل السياسي. محملاً، بذلك، المعايير الحضارية الجوهرية في الإسلام ـ رغم ملامسته للدور الغربي ـ مسؤولية فشل الحداثة، والتنمية، وبناء الشرعية. جاعلاً الماضي يمسك بالحاضر، والميت بالحي. فالتمايزات الحضارية التي

(1) المصدر السابق، ص 291.
(2) المصدر السابق، ص 291.

تحكم كلتا المدنيتين: الإسلامية والمسيحية، في العصر الوسيط، هي التي ضبطت تطورهما اللاحق، ومنعت العرب والمسلمين من الانخراط في الحداثة: منعت بناء المجال السياسي المستقل وجعلت المعارضة تدور في حلقة الرفض المطلق[1].

من هذا المنظور، يبدو صعود الحركة الإسلاموية اليوم، وكأنه مظهر لجوهر الثقافة الإسلامية، وهو ما يتفق مع الموقف الاستشراقي، ومع منظورات الحركات الإسلامية.

والحال أن الدولة لا يمكن إرجاعها إلى التصورات الدينية، أو المذهبية فهي كيان سياسي دهري يعبر عن التوازنات الاجتماعية الكبرى، وعن تطور التكوين الاجتماعي بوجوهه المختلفة، الدينية والزمنية. فلا يمكن استخلاص مفهوم الدولة الأوروبية الحديثة، منطقياً أو تاريخياً، من قول المسيح: أعطوا مال قيصر لقيصر، ومال الله لله، أو من الزعم بانفصال الكنيسة عن الدولة، أو من تصورات الأكويني حول الحق الطبيعي. والحال، لقد تمّ لاحقاً تفسير قول المسيح، بعد أن اشتدّ ساعد الكنيسة، بأنه يعني سيطرة الدين «الكنيسة» على الدولة، والروحي على الزمني.

و«القانون الطبيعي» لم يكن يعني عند الأكويني سوى «القانون الإلهي»، أما واقع التجربة الدولاتية في الإسلام والمسيحية، فقد شاهدت تداخلاً بين الدين والدولة، إلاّ أن التجربتين تمايزتا، فبينما خضعت الدولة في مجال المسيحية الغربية، ولأمد طويل، لسيطرة «الديني» المنظم في المؤسسة الكنسية، الكلّية القدرة؛ واتخذت الدولة طابعاً ثيوقراطياً. وهذا ما عبّر عنه البابا أنوسنت الثالث بقوله: «إن الله لم يوكل إليّ أمر كنيسة العالم فقط وإنما أمر حكومة العالم أجمع»[2]. بينما كان للدولة في المجال العربي ـ الإسلامي

---

(1) سامي زبيدة، الدولة القومية في الشرق الأوسط، مجلة الاجتهاد، بيروت، السنة الرابعة، العدد 15/16، 1992، ص ص 102 ـ 105.

(2) توماس أرنولد، الخلافة، ترجمة جميل معلّى، دار اليقظة العربية، دمشق، بدون تاريخ، ص 1.

اليد الطولى على الديني، إلاّ أنها لم تندمج أو تتَّحد بالديني. لقد بقيت الجماعة الدينية تؤكد استقلاليتها، دائماً، في مجال الإيمان والعقيدة، فلا يُنظر إلى الخليفة ـ حتى في عهد الخلفاء الراشدين ـ على أنه رأس الدين، بل نُظر للخلافة، خاصة بعد العهد الراشدين، كمؤسسة مدنية، ليس لها سلطة على أرواح العباد، أو عقائدهم.

لذا، فشل المأمون في تحويل مذهب المعتزلة إلى دين الجماعة، معتمداً على قوة (الدولة ـ الخلافة)، فظهر جلياً استقلال النظام الديني ـ الإسلامي عن الدولة ـ الخلافة، وغيرها من المؤسسات السياسية، وأن الحكام السياسيين لا يستطيعون الإشراف على مصادر سلطان الدين، لأنها ملك الجماعة، وأن الخلافة ذاتها نابعة من ذلك السلطان، وأنها رمز سياسي له[1]. وفي مرحلة سيادة السلطة البويهية «الشيعية»، ازداد التأكيد، في الوعي والممارسة، على هذا الاستقلال النسبي للسير الثقافي ـ الديني، وقوي التأكيد على حياة الجماعة مقابل حياة الدولة ـ السلطان، وصارت الخلافة «رمزاً دينياً عندما فقدت سلطتها الفعلية»[2].

وإذا كان من الشائع في زماننا رفع شعار أن الإسلام دين ودولة دلالة على أنهما مؤسسة واحدة، فإن ذلك مجرد التباس لا يستند إلى واقع تاريخي ولا إلى حقائق دينية. «صحيح أن الإسلام (بمعنى من المعاني) دين ودولة، لكن هذا الأمر ينطبق على المسيحية. فكل دين يهدف إلى أن يشغل اختيارات البشر عامة، وأن انفصال المؤسستين (الدين/الدولة)، بحد ذاته، لا يحد من نطاق عمل الدين، فإن هذا يحتاج إلى قرارات فكرية من نوع آخر»[3].

---

(1) هاملتون جب، التاريخ الإسلامي في العصور الوسطى، المركز العربي للكتاب، دمشق، بدون تاريخ، ص 15.

(2) الفضل شلق، الأمة والدولة: جدلية الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي، 1993، ص 39.

(3) المصدر السابق، ص 36.

والحقيقة، أن العلاقة بين الدولة والدين، كما يشير غليون، كانت في التاريخ الإسلامي، علاقة تعايش لا اندماج، وأن مفهوم الجماعة الإسلامية، هو الذي حل، في الذاكرة الاجتماعية، محل مفهوم الدولة، ولقد أدى إخضاع الدين من قبل الدولة إلى نشر سلطته في كل ثنايا المجتمع، وتحويله إلى الجماعة، أي تحويله إلى لحمة عامة، ومقر للسياسة الحقيقية، بما هي تنظيم لمعاملات الناس، وتزويدهم بأخلاقية مدنية تؤسس لتعايشهم، بينما أدى تحويل الدين إلى دولة، وسيطرة الكنيسة على الدولة، في الغرب، إلى الدفع باتجاه تحرير السياسة والدولة من الدين، والتركيز كلياً على الدولة[1].

لعل الدور السلبي الذي لعبته الدولة، في الإسلام، في لجم تطور المستوى السياسي، وانطلاق الحياة السياسية، لعبته الكنيسة بسيطرتها على الدولة؛ فغدت المهمة الأساسية لتحرير السياسة، في الغرب، هي تحرير الدولة من سلطة الدين والكنيسة، أما في الجانب الإسلامي، فصار التحرر من الطابع الاستبدادي للدولة، أي الديموقراطية شرطاً لخروج الجماعة من الأسر، ولتأسيس مجال للسياسة.

في العصر الحديث، خضع مسار الدولة، في المجال العربي ـ الإسلامي، لتطور خاص لا يمكن إرجاعه إلى مفاهيم الدولة ـ الخلافة، أو إلى تجربة بناء الدولة، في المجال العربي الإسلامي، في العصر الوسيط. لقد لعبت الهيمنة الغربية والنضال من أجل الاستقلال الوطني والقومي، دوراً حاسماً على تطور الدولة، وعلى طريقة أدائها، وتركيبها، ووظائفها، وعلى صياغة شكل خاص من الشرعية. وهذا ما جعل مسألة الحداثة تطرح في سياق مختلف عما جرى عليه الأمر في أوروبا الحديثة.

فلا يمكن قياس الحداثة في المجال العربي على نموذج خاص من

(1) برهان غليون، نقد السياسة ـ الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، طبعة 1991، ص 97.

العلمانية مأخوذاً، بشكل حصري، من التجربة الفرنسية، كما يذهب إلى ذلك (بادي).

هنا، في الوطن العربي، كما في بلاد أخرى اجتاحتها السيطرة الاستعمارية الغربية، احتلّت مهام التحرر القومي مكان الصدارة في سلّم أولويات الحداثة. هذا التحرر الذي لا ينفصل، عند العرب، عن إنقاذ فلسطين من العدوان الصهيوني، ولا عن التجزئة الاستعمارية وإقامة الدولة القومية للعرب، ولا عن التنمية المستقلة، وتحسين موقع العرب ومكانتهم في عالم اليوم. وتندرج في هذا الإطار قضية الديموقراطية، وحضور الشعب في حلبة السياسة، كقيمة ثقافية وحضارية تحمل معها، بحد ذاتها، إنجازاً للتقدم الإنساني، من جهة، وعملاً إجرائياً مناسباً، وإطاراً تنظيمياً ملائماً لا بد منه لإنجاز مهام التحرر القومي، في سياق المشروع النهضوي العربي، من الجهة الأخرى. فالعبيد لا يمكن أن يصنعوا أمة سيدة.

على ضوء تلك المهام الكبرى لـ «المشروع النهضوي العربي»، يمكن التعرّف على المقاييس الحقيقية للشرعية السياسية للدولة القائمة، فبقدر ما تساهم الدولة القطرية، القائمة، في تلك المهام المذكورة، وبقدر ما تصور نفسها على أنها ليست سوى جسر لدولة الوحدة العربية، تكون أقرب إلى الشرعية المقبولة شعبياً.

إن (بادي) لا يكترث بمفهوم الدولة القومية العربية ـ على الرغم من أن الدولة القومية ليست خارج منظورات الحداثة الغربية ـ ولا يكترث، بشكل كاف، بظروف النشأة التاريخية للتجزئة التي قامت عليها الدولة القطرية العربية، ولا بالوضعية الحرجة التي خلقها الكيان اليهودي على أرض فلسطين برعاية استعمارية، ولم يزن حجم المسؤولية التاريخية للغرب عن عثرات المشروع النهضوي العربي، وعن دعم استبدادية الدولة القطرية العربية.

لقد قامت الدولة القطرية العربية محمولة على الغزو الاستعماري، وعلى تخوم التجزئة التي حددها، مترافقة، ومدعومة بمشروع تهويد فلسطين (وعد بلفور). فزاوج العرب بين مطلب الاستقلال والوحدة. وفيما بعد، لم تحل

دولة الاستقلال القطرية مسألة الشرعية، التي ظلت مرتبطة بإنجاز الوحدة، وتحرير فلسطين، التي غدت مسألة داخلية لكل قطر عربي، خاصة مع قيام الكيان الإسرائيلي، وهزيمة 1948.

في مناخ الهزيمة القومية، ورداً عليها، صعد نجم عبد الناصر، حاملاً معه مشروعاً نهضوياً يجمع مسألة قيام كيان عربي موحد، مع التنمية، وإنقاذ فلسطين. بعد قيام دولة واحدة 1958، بدا مطلب الوحدة وكأنه في متناول اليد، وصار يُنظر إلى شرعية أية دولة قطرية بمدى التصاقها أو اقترابها من تيار الجمهورية العربية المتحدة. وغدت «الوحدة» المصدر الرئيسي للشرعية.

لقد جمع عبد الناصر مفاهيم الحداثة: الدولة القومية، والتنمية، والتحرر الاقتصادي، وإضفاء طابع إنساني على توزيع الدخل، مع العقائد العامة والمنظومة الرمزية للشعب، فعبَّر مشروعه عن هوية الجماعة العربية في لحظة تقدمها نحو الحداثة.

لم يفشل مشروع عبد الناصر بسبب عزلته النخبوية، أو لعدم وجود التحام عقائدي بينه وبين الجمهور، كما يذهب (بادي)، بل إن ثقل التآمر الغربي بالتعاون مع الأنظمة التقليدية، وتأخر البنى التاريخية، والطابع الأوامري للنظام، وتمزق وحدة 1958، وهزيمة 1967 التي توَّجت هذا التمزق، ثم وفاة عبد الناصر، عملت بمجملها على إسقاط مشروعه.

تكاثرت الأنظمة القطرية «التقدمية»، بعد تمزق وحدة 1958، التي نافست عبد الناصر، ووقفت، في أغلب الأحيان، ضده، محورت جهودها على سياسة تنموية حسب النموذج السوفياتي، أعادت فيها توزيع الثروة أكثر مما زادت الإنتاج، وبنَت دولتها على حساب الشعب، حيث حولت (دولتها) إلى أداة للتنمية وغاية لها. لما تراجعت الآمال بالوحدة والتحرر والتنمية المستقلة بوفاة عبد الناصر، ومع انقلاب السياسة المصرية بعد عام 1973، خرجت فكرة الوحدة العربية، فعلياً من عالم السياسة، والتسويات والمشاريع الفعلية، وخرجت معها الآمال بتنمية مستقلة، في الوقت الذي فقد فيه المواطن شعوره بالأمان والحرية، هذا معنى الانتشار الكبير للحركات الإسلامية، في السبعينات

والثمانينات[1]. إذاً، لم يكن تصاعد الحركة الإسلامية رجوعاً ضرورياً، تفرضه أصولية ثقافية، أو استمراراً لإسلام أولي، ولا بسبب الطابع العمودي لانقسامات المدينة العربية ـ الإسلامية، في العصر الوسيط، أو لعدم وجود مجال سياسي مستقل للدولة التقليدية، إنه تعبير عن الهزيمة الشاملة لمشروع النهضة العربي، واحتجاجاً سافراً عليها، في آن معاً.



(1) رضوان السيد، الدولة العربية المعاصرة، مجلة الاجتهاد، العدد الرابع عشر، السنة الرابعة، 1992، ص 252.

الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية*

(محمد خليفة حسن)

مراجعة حاتم الطحاوي

يعرض المؤلف في هذا الكتاب المكوّن من سبعة أبواب وخاتمة، الآثار السلبية للاستشراق في المجتمعات الإسلامية في المجالات الدينية والسياسية والاجتماعية، والاقتصادية والثقافية، والعلمية، كما يهتم أيضاً بتوضيح الشبهات الاستشراقية والرد عليها في المجالات المختلفة، وتنتهي الدراسة بتبيان الآثار الفكرية الإيجابية للاستشراق، وكيفية مواجهة آثار الفكر الاستشراقي على مجتمعاتنا الإسلامية.

يؤكد الكتاب أنه منذ ظهور الإسلام في العالم النصراني القديم، اكتشف الغرب مدى خطورة الدين الجديد على النصرانية، وعندما فشل الغرب في حسم المواجهة السياسية والعسكرية، ولم يتمكن من كبح جماح الدعوة الإسلامية التي أخذت في الانتشار داخل البلاد النصرانية، اتّجه إلى دراسة الدين الإسلامي دراسة دينية متعمّقة من أجل وضع الخطط الدينية والفكرية التي تسهم في الدفاع عن النصرانية بالوسائل الفكرية بعد فشل المواجهة السياسية والعسكرية.

وهكذا تفرّغ عدد كبير من علماء اليهودية والنصرانية للتخصّص في

(*) محمد خليفة حسن، آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1997.

العقيدة الإسلامية، ومن ثم البحث عن أنجح الوسائل الفكرية لتوجيه النقد إلى الدين الإسلامي، وتشويه صورته عملاً على وقف انتشاره من جهة، ومن أجل إثارة الشك لدى المسلمين في دينهم وعقيدتهم.

ومع تطور الدراسات الاستشراقية في الغرب، جمع المستشرقون بين الهدف الدفاعي عن ديانتهم، وبين الهجوم على الإسلام، في محاولة يائسة لوقف تقدمه وانتشاره.

وعلى الرغم من عدم تمكّن الاستشراق عبر تاريخه الطويل من تحريف العقيدة الإسلامية، وتشويه الدين الإسلامي، فقد نجح في إثارة العديد من المشاكل الدينية والقضايا التي شغلت المسلمين، ودفعهم إلى اتخاذ موقف الدفاع عن دينهم ضد الاستشراق، مما ألقى بظلاله على الفكر الإسلامي الحديث، الذي انغمس في أمور الدفاع عن الدين والعقيدة وابتعد العلماء المسلمون عن الدراسة العلمية المتعمّقة في أمور دينهم، والسعي إلى حل القضايا الإسلامية المعاصرة عبر العودة إلى التراث الإسلامي، ومحاولة إيجاد الحلول المناسبة لأمن دينهم ومشاكل الحياة الإسلامية الجدية، فضلاً عن قضايا التنمية التي تواجه المجتمعات الإسلامية.

يذكر المؤلف أن الاستشراق عمد إلى إثارة الشكوك في العقيدة، وفي القيم الدينية والحضارية المنبثقة عنها. ويعترف بأن التأثير الفكري للاستشراق كان قوياً للغاية لدى أولئك المسلمين الذين كان لهم نوع من الاتصال بالغرب وحضارته ومؤسساته التعليمية والثقافية، وخضع معظمهم للقيم الغربية، وحاولوا نقلها إلى علمنا الإسلامي - معتقدين بأفضلية تلك القيم الغربية على القيم الإسلامية، نتيجة الانبهار الشديد بالحضارة الغربية، وتقدمها العلمي والتكنولوجي. ويذكر المؤلف أن أولئك المسلمين لم يدرسوا دينهم بما فيه الكفاية، ولم يتخذوا من تراثهم وحضارتهم نبراساً يضيء طريقهم، بحيث يدركوا أن تاريخ الحضارة الإسلامية أثبت نجاح قيام حضارة مادية معتمدة على قيم دينية وأخلاقية تقوم بحراستها.

كذلك أثار الاستشراق الشكوك في العقيدة، عبر نظرته للقرآن الكريم

والحديث النبوي ومصادر العقيدة الإسلامية على أنها خاضعة للنقد العقلي وحض المسلمين على ضرورة إخضاع تلك المصادر للرؤية النقدية العقلية. وبالتالي التخفيف من قدسيتها لدى المسلمين، والحض على تركها واستبدالها بالقوانين الوضعية البشرية.

ويذكر المؤلف المسلمين المتأثرين بالاستشراق والمنبهرين بنتائجه بحقيقة أساسية في الدراسات الاستشراقية خاصة في مجال العقيدة الإسلامية. وهي أن آراء المستشرقين في الدين الإسلامي هي في حقيقة الأمر أحكام وآراء وضعت في شأن الديانتين اليهودية والإسلامية، فنتيجة ارتفاع شأن العقل في الغرب منذ عهد النهضة الأوروبية، تم إخضاع الدين (اليهودي ـ النصراني) للعقل، وأصبح الدين موضوعاً للتحليل العقلي، ونتج عن النقد العقلي لليهودية والنصرانية، اكتشاف ضعف الأساس العقلي لهما. فقد أثبت البحث العلمي النقدي للعهد القديم والعهد الجديد أنهما كتابان من وضع الإنسان، يمتلئان بالكثير من الأساطير الخرافية غير العقلية، التي تسربت إليهما من الوثنيات المحيطة بها في بيئة الشرق الأدنى القديم.

وعندما نجح علماء الكتب المقدسة في الغرب في نقد اليهودية والنصرانية، وكتب العهدين القديم والجديد، اعتقد بعض المستشرقين أن المنهج العقلي الذي تمّ تطبيقه من قبل، يصلح للتطبيق على الإسلام. وأن الأسلوب المستخدم في نقد العهدين القديم والجديد صالح لنقد القرآن الكريم، وقد أخطأ الاستشراق في ذلك تماماً. وأخطأ علماء المسلمين المتأثرون بالاستشراق حين جهلوا هذه الخلفية الثقافية للمناهج الاستشراقية. وحين تجاهلوا الأساس العقلي للدين الإسلامي، وخلوه وكتابه العظيم، من الأساطير والخرافات التي دخلت اليهودية والنصرانية.

ويعتبر المستشرق اليهودي أجناتس جولدتسهير هو المسؤول الأول عن استعارة المنهج الغربي في نقد اليهودية والنصرانية، وتطبيقه على الإسلام دون مراعاة للاختلاف الجوهري بين الإسلام وهاتين الديانتين، ويعتبر المؤلف أن أخطر الآثار السلبية للاستشراق تتمثل في تشويه صورة الإسلام والمجتمع

الإسلامي في الغرب. فقد أصبحت رؤى المستشرقين تتسلل إلى العقول الأوروبية، لأنهم خبراء في شؤون الدين والمجتمعات الإسلامية، واكتسبوا ثقة الإنسان الغربي لما يمثلونه من علم وخبرة نادرة.

ويشير المؤلف إلى تقصير المسلمين في هذا الجانب، حين تركوا الاستشراق يسيطر على المعرفة الخاصة بالإسلام في الغرب. ويقترح وجوب تكثيف المجهود العلمي في دائرة الكتابة عن الإسلام وحضارته. والاهتمام بترجمة الكتب الإسلامية التي تعطي صورة حقيقية عن الإسلام.

وعمد الاستشراق بشكل مكثف إلى التركيز الشديد على الدراسات الخاصة بالفرق الدينية التي ظهرت في العالم الإسلامي قديماً وحديثاً. ودراسة أوضاع الأقليات غير المسلمة داخل المجتمع الإسلامي، وهو يهدف من وراء تضخيم دور الفرق الدينية في المجتمع الإسلامي إلى النيل من الإسلام، ووحدة المجتمع والحضارة الإسلامية، حتى يستطيع الاستشراق أن يزعم وجود عدة عقائد إسلامية، وبالتالي وجود عدة مجتمعات إسلامية، مما يفضي في النهاية إلى عدم وجود عقيدة واحدة، وأمة إسلامية واحدة. واتجه الاستشراق حديثاً، وبمساعدة التنصير والاستعمار إلى استحداث فرق دينية جديدة في المجتمع الإسلامي كالبابية والبهائية والقاديانية من أجل شق الصف في المجتمع الإسلامي.

ويذكر المؤلف بأن تشجيع الاستشراق للتصوف، نظرياً على مستوى الدراسة، وعملياً على مستوى تشجيع التصوف، وانتشاره في العالم الإسلامي. إنما يهدف إلى إبراز عدم أصالة الإسلام كدين، والادعاء أنه مأخوذ من ديانات سابقة، وإعادة صياغة لمفاهيم دينية وردت في اليهودية والنصرانية والهندوسية والبوذية وغيرها.

كما وجه الاستشراق جهوده لدراسة وضع الطوائف والأقليات في المجتمعات الإسلامية لإظهارها في صورة مجتمعات مضطهدة في المجتمع الإسلامي. بهدف تشويه صورة الإسلام، ووصمه بالتعصب واضطهاد غير المسلمين، ومن ثم تشجيعهم وتحريضهم على الثورة وإثارة الفتن داخل

المجتمع الإسلامي.

ويعود للاستشراق الدور الكبير في إفراز الصهيونية كفكرة، فقام بإعادة إحياء اللغة العبرية، وتفريغ سكان فلسطين العرب، واعتمدت الحركة الصهيونية على المستشرقين اليهود اعتماداً كبيراً في التنظير للفكرة القومية والدعوة إليها بين اليهود.

ويعرج المؤلف على دور الاستشراق في التمكين للاستعمار الغربي في العالم الإسلامي، فيذكر أن وظيفة الاستشراق كانت تقديم المعرفة بالأوضاع السياسية والدينية والاقتصادية والاجتماعية في بلاد المسلمين للقائمين على الحركة الاستعمارية الأوروبية، لتسهيل عملية الاستعمار وتيسير طرق التعامل مع أهل البلاد المستعمرة.

كما عمل الاستشراق على بعث القوميات في العالم الإسلامي لتجزئة الأمة الإسلامية، فنشط في دراسة تاريخ كل شعب على حدة، بهدف تحقيق العزل الديني والثقافي للشعوب الإسلامية عن بعضها البعض، وتقوية النعرة القومية، والنزعة العرقية الانفصالية، وإثارة العصبية بين العرب من ناحية والشعوب الإسلامية من ناحية أخرى، وأبرزها إثارة العصبية بين العرب والترك.

واهتمّ الاستشراق اهتماماً كبيراً بالنظام السياسي في الإسلام، وخاصة موضوع الخلافة الإسلامية، وبدأ المستشرقون في تشويه صورة الخلافة لمحاربة الإسلام، فأداروا دفة اهتمامهم إلى النيل من الخلافة العثمانية، وتحليل أوضاعها الداخلية والخارجية، وتغطية الظروف الاقتصادية والاجتماعية لها، والبحث عن سبل تقويضها من الداخل، والعمل على تغريب المجتمع التركي. إلى أن نجح الغرب، بمعاونة الاستشراق في وضع نهاية للخلافة الإسلامية العثمانية، وجعل تركيا ترتمي في أحضان الثقافة والنظم الغربية.

وقدم الاستشراق العديد من الدراسات الناقدة للنظام السياسي الإسلامي، من أجل تشويه صورته وإظهاره في صورة المتخلف العاجز عن مواجهة قضايا العالم الحديث، وتقديم البديل الغربي لهذا النظام الإسلامي. وينوه المؤلف

بأن النقد الاستشراقي للنظام السياسي في الإسلام ينطلق من وجهة نظر غربية خالصة ترغب في سيادة النظام الغربي على العالم، وهو نقد خالٍ من الموضوعية العلمية، ويعاني من عدة أخطاء منهجية من أهمها تفسير النظام السياسي الإسلامي في ضوء خلفية استشراقية غربية لا تصلح للحكم على نظام سياسي تابع لحضارة مختلفة، ففي الوقت الذي لا يرتبط فيه النظام الغربي الوضعي بأية مصادر دينية، فإن النظام السياسي في الإسلام يعتمد بشكل مباشر على المرجعية الدينية.

ويتناول المؤلف الآثار الاجتماعية السلبية للفكر الاستشراقي على المجتمع الإسلامي، فيذكر أنه بدأ عملية تغريب المجتمع المسلم من خلال التأثير على قيم الأسرة المسلمة، واتهامه للدين الإسلامي بأنه سبب التخلف الاجتماعي للمسلمين في العصر الحديث، وتقديم المجتمع الغربي كبديل للمسلمين، والربط بين التقدم والحياة الغربية، واعتبار القيم الاجتماعية الإسلامية قيماً بالية لا تصلح للعصر الحديث. وهاجم الاستشراق سلطة الأب داخل الأسرة المسلمة، ونادى بتغيير القيم الاجتماعية المتحكمة في علاقات الأسرة المسلمة.

كما وجّه الاستشراق سهامه تجاه المرأة المسلمة، فاتهمها بالتبعية للرجل، وبأنها عضو عاطل في المجتمع طالما أنها لا تتمتع بحقوق العمل. ويركز النقد الاستشراقي على ضرورة المساواة بين الرجل والمرأة، ويحض المرأة على التمرد والثورة على وضعها داخل المجتمع المسلم، والمطالبة بحقوقها الضائعة، والتشبه بالمرأة الغربية.

ويرى المؤلف في تحليله لموقف الاستشراق نحو المرأة المسلمة، أنه واقع تحت تأثير وضع المرأة الغربية، ولهذا فإن أحكام الاستشراق الخاصة بوضع المرأة المسلمة، وهي أحكام متأثرة بالخلفية الاجتماعية للمستشرقين الذين يقومون بإسقاط النظام الاجتماعي الغربي، ووضع المرأة الغربية على وضع المرأة المسلمة، فيطالبون بالمساواة الكاملة بين الجنسين، وبالحرية المطلقة للمرأة المسلمة.

ولم يترك الاستشراق مسألة تعدد الزوجات في الإسلام، بل إنه نفث سمومه حولها، فاعتبر التعدد مظهراً من مظاهر الاضطهاد الإسلامي للمرأة، وتحويلها إلى أمة للرجل، ويرى المؤلف أن الدفاع عن موقف الإسلام في هذه النقطة يجب أن يكون على محورين، الأول هو توضيح حقيقة التعدد، والظروف التي أوجبته والشروط المتعلقة به، والنتائج الإيجابية المترتبة عليه، والثاني تذكير المستشرقين بالتعدد الإباحي الموجود في الغرب، وبين مساوئه وأضراره البالغة، والمقارنة بين هذين النوعين من التعدد، لتبيان أيهما أفضل.

ويتناول المؤلف في الفصل الرابع آثار الفكر الاستشراقي في المجال الاقتصادي، فينوه بدور الغرب في تدهور الاقتصاد الإسلامي، فيذكر هيمنة النظم الاقتصادية الغربية المتناقضة: النظام الرأسمالي، والنظام الشيوعي.

لقد لعب الاستشراق دوراً مزدوجاً حيث جمع بين الهجوم على النظام الاقتصادي الإسلامي ونقده، واتهامه بالعجز عن حل المشاكل الاقتصادية للمجتمعات الإسلامية، وبين نقل النظريات الاقتصادية الغربية لكي تكون بديلاً للنظام الاقتصادي الإسلامي.

واهتم مستشرقو النظام الرأسمالي بشرح الرأسمالية وتفسيرها للشعوب المسلمة، وتصويرها في صورة النظام النموذجي للعالم الإسلامي. بينما سعى المستشرقون الشيوعيون إلى شرح النظرية الاقتصادية الشيوعية والعمل على نشرها في البلاد الإسلامية، بل بدأ المستشرقون عملية إعادة تفسير التاريخ الاقتصادي من وجهة نظر الرأسمالية والشيوعية كنوع من التأصيل للنظريتين، وتقديمها للمجتمعات الإسلامية على أنهما لا يمثلان خروجاً على النظام الاقتصادي الإسلامي.

ويذكر المؤلف بأن تدهور الاقتصاد الإسلامي في الماضي لم يكن سببه خلل أو ضعف في النظام الاقتصادي الإسلامي نفسه، لكنه يعود إلى الحرب الاقتصادية التي شنها الغرب على العالم الإسلامي نتيجة موقعه الجغرافي وتحكمه في طرق التجارة البرية والبحرية القديمة، وحينما بدأ الغرب في السيطرة على الطرق التجارية، ضعف الاقتصاد الإسلامي، واستمر ضعفه نتيجة

لاستبدال النظم الاقتصادية الإسلامية بنظم غربية خالصة، ونقل القيم الاقتصادية الغربية والمبادئ المتحكمة في نظام السوق، والقضاء على القيم الإسلامية التي تحكمت في الاقتصاد الإسلامي.

ويتّهم المؤلف المستشرقين بإغفال الأسس التي تعتمد عليها النظرية الإسلامية في الاقتصاد، والتي تختلف عن النظرية الغربية، حيث يرى الإسلام أن الإنسان مستخلف لعمارة الأرض، وأن الغاية من وجود البشر هي عبادة الله، وأن السلوك الاقتصادي للمسلمين ليس منعزلاً عن قواعد الدين والأخلاق، وأن الأفكار الاقتصادية مرتبطة بالدين، وأن الاقتصاد الإسلامي لا يهدف في مبدئه القرآني إلى النمو بل يهدف إلى التوازن وإعمار الأرض وعبادة الله، وأن خلو النشاط الاقتصادي الغربي من هذه الغاية، أدى إلى سيطرة المصلحة الشخصية، وغلبة الطابع الاحتكاري على السوق في الغرب.

ولم يكتف الاستشراق بهذا، بل أحدث تأثيراً كبيراً على الحياة الفكرية في المجتمعات الإسلامية، وقام ببث العديد من الأفكار والمذاهب الغربية التي وجدت لها مكاناً في الحياة الثقافية للمسلمين. ونتيجة لتعمق المستشرقين في دراسة العلوم الإسلامية والفكر الإسلامي، فقد أصبحوا على قدر كبير من معرفة الجوانب التي يمكن للغزو الفكري الغربي النفاذ منها إلى الفكر الإسلامي.

ويرى المؤلف أن الاستشراق تمكن من النفاذ إلى الفكر الإسلامي الحديث من خلال النظريات الغربية التي ارتبطت بالعلوم الإنسانية والاجتماعية التي تدرس في العديد من الجامعات الإسلامية، دون الالتفات للبديل الإسلامي لتلك النظريات. وهدف الغزو الفكري الاستشراقي للثقافة الإسلامية إلى تحقيق عدة أهداف، أهمها تشتيت الجهود الفكرية والثقافية والعلمية للمسلمين، عن طريق نشر النظريات والآراء الغربية التي لا تصلح للمجتمع المسلم، وخلق مناخ من الفوضى هدفه إبعاد المسلمين عن التفكير في القضايا الإسلامية الحقيقية التي يعاني منها المجتمع المسلم، مثل قضايا التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

ونجح الاستشراق في إثارة الشكوك الإسلامية حول جدوى التمسك بالتناول الإسلامي أو المعالجات الإسلامية لمشاكل المجتمعات المسلمة. كما سعى الاستشراق دائماً إلى نشر الأفكار الهدامة، والآراء الفاسدة التي تهدف إلى هدم الأخلاق الإسلامية، ونشر القيم الغربية في المجتمعات الإسلامية. وسعى بعض المستشرقين إلى نشر الاتجاهات الأدبية والفنية الغربية، وبعضها يدعو صراحة إلى الابتذال والانحلال، والفساد باسم الأدب والفن، وهي اتجاهات تعكس قيماً غربية خالصة، وتعبر عن مشاكل المجتمع الغربي وأزماته، ولا تصلح على الاطلاق للتعبير عن المجتمع المسلم وقضاياه.

كما عمل الاستشراق على نشر الخرافات والأساطير في المجتمعات الإسلامية، ومحاربة الإسلام كدين للعقل، وتشجيع الاتجاهات الدينية، والفرق الصوفية التي تحتوي أفكارها وعقائدها على عناصر تساعد على تغييب العقل المسلم.

واهتمّ الاستشراق بتشجيع الثقافات القومية المؤدية إلى نمو النزعات القومية لدى الشعوب الإسلامية، من أجل تفتيت الوحدة اللغوية والعضوية للمسلمين.

ويعرض المؤلف للآثار السلبية للفكر الاستشراقي في مجال العلوم الإسلامية، فقام بالتركيز على القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، باعتبارهما المصدرين الأساسيين للدين الإسلامي، ولأن نجاحه في تشكيك المسلمين في صدقهما يؤدي في النهاية إلى القضاء على الدين الإسلامي. ولهذا اتجهت الدراسات الاستشراقية منذ نشأتها إلى القرآن الكريم، مثيرة الشبهات حول مصدره الإلهي، واعتبروه من وضع الرسول (ﷺ) وقاموا برد الوحي الإلهي وموضوعاته إلى مصادر يهودية ونصرانية، كما حاولوا إثبات وجود صلة للرسول (ﷺ) بشخصيات يهودية ونصرانية استبقى منها الأفكار القرآنية، منكرين الوحي القرآني إنكاراً تاماً.

ومن الوسائل العلمية التي استخدمها المستشرقون لتشويه القرآن الكريم، والقول بإنسانية مصدره، وإنكار أنه وحي من عند الله سبحانه وتعالى، اللجوء

إلى مناهج النقد الغربية، التي تمّ تطويرها لدراسة النصوص الأدبية فيما يعرف بمنهج النقد التاريخي والأدبي، الذي قام علماء الغرب بتطبيقه على كتابي «العهد القديم» و«العهد الجديد» وعلى الأعمال الأوروبية الكلاسيكية من أجل تحليلها ونقدها، وعلاج مشاكلها التاريخية والأدبية، وفعلوا هذا من منطلق أن «الكتاب المقدس» عند اليهود والنصارى هو أدب عال القيمة، من صنع الإنسان، ويمثل أرقى إنتاج أدبي للإنسان عبر العصور.

واعتقد المستشرقون خطأ أن ما ينطبق على «الكتاب المقدس» من نقد، ينطبق بالضرورة على القرآن الكريم، متجاهلين الطبيعة المختلفة للوحي القرآني. ومتغافلين عن حقيقة أن القرآن الكريم لم يمر بمراحل تطور مشابهة لتطوير كتب العهد القديم والجديد.

وساعد على انتشار هذا الاتجاه الاستشراقي في نقد القرآن الكريم أن عدداً من المستشرقين كانوا من المؤسسين لعلم «نقد الكتاب المقدس في الغرب»، ولهم جهودهم البارزة في مجال الدراسات النقدية للعهدين القديم والجديد، وكان أهمهم على الإطلاق هو المستشرق الألماني يوليوس فلهاوزن (1844 ـ 1918).

وقام المستشرقون بتطبيق نفس المنهج النقدي التاريخي على دراسات «الحديث الشريف» بهدف إثبات عدم صحة الحديث. وغطت دراساتهم جميع مجالات الحديث والمرتبطة بمصطلحاته، وتطوره ووضعه ونقده وتدوينه من وجهة النظر الاستشراقية، وأهم المؤرخين الذين قاموا بذلك جولدتسهير وجوزيف شاخت.

ولا يخفى أن الهدف من كل هذه الدراسات القرآنية والحديث عند المستشرقين كان زعزعة ثقة المسلمين في كتابهم المقدس، وفي مصادر شريعتهم، وعلى رأسها القرآن الكريم والحديث النبوي. ولكن المسلمين كانوا في منتهى الفطنة فيما يتعلق بنص القرآن الكريم، خشية أن تمتد إليه يد التبديل والتغيير، وأصبح واجب المسلم قراءة القرآن الكريم قراءة صحيحة سليمة خالية من اللحن والخطأ، وبالنسبة للحديث النبوي، فقد كان

المسلمون على درجة كبيرة من الوعي النقدي، إذ أنه بمجرد الإحساس بأن بعض الأحاديث الموضوعة قد تسربت إلى جسم الحديث النبوي، بدأت أكبر عملية نقدية في تاريخ الفكر الإنساني، تم على أثرها إخضاع الحديث لمراحل النقد العلمي للتأكد من صحته ونسبته إلى الرسول (ﷺ) ولم ينتظر المسلمون حتى تظهر مدرسة غربية تنقد لهم الحديث، فقاموا بنقد الحديث سنداً ومتناً، وطوروا علم الجرح والتعديل الذي سمي «علم الرجال» بل أن المنهج النقدي الذي طوره علماء الحديث عند المسلمين امتدت آثاره إلى المنهج النقدي الغربي حيث استفادت منه مدرسة «نقد الكتاب المقدس».

وبالإضافة إلى التشكيك في صحة القرآن الكريم والحديث النبوي، لجأ المستشرقون إلى إثارة الشك العام حول مصادر الفكر الإسلامي، ورد الثقافة الإسلامية إلى مصادر أجنبية يهودية ونصرانية أو فارسية، وهندية، ويونانية، وسريانية، ولم يترك المستشرقون علماً من العلوم الإسلامية إلا ردوه إلى مصادر أجنبية.

كما قام المستشرقون بالتشكيك في استقلالية الشريعة الإسلامية، ونادوا بوجود مصادر أجنبية في الشريعة والفقه، ومال المستشرقون اليهود بالذات إلى ادعاء وجود تأثير تشريعي يهودي على الإسلام، وأنه أخذ عن التشريعات والأحكام التوراتية، كما ادعى بعض المؤرخين أصلاً رومانياً للشريعة الإسلامية.

كما قام المستشرقون أيضاً بالتشكيك في أصالة النحو العربي، ورده إلى أصول يونانية أو سريانية أو هندية أو لاتينية، بالإضافة إلى ذلك قام المستشرقون بالتشكيك في أصالة الأدب الجاهلي، من خلال نظرية الانتحال التي طورها عدد من المستشرقين وأهمهم ثيودور فولدكه، الذي يزعم أن الإنتاج المبكر من الشعر العربي القديم يتشابه مع شعر صدر الإسلام، ويزعم أنه يمكن رد القصائد الجاهلية إلى عصر صدر الإسلام، وأن المعلقات السبع ما هي إلا خرافة ليس لها وجود حقيقي.

وأثرت نظرية الانتحال، التي طورها المستشرق مارجليوت، على أن

المتخصصين العرب مثل جورجي زيدان، ولويس شيخو، وأنيس فريحة، والأب أنستاس الكرملي، وفيليب حتي وطه حسين الذي اهتمّ بتطبيق النظرية وشرحها في كتابه المعروف «في الشعر الجاهلي».

واستمر المستشرقون في هجومهم على المسلمين والعرب، فزعموا أن اللغة العربية لغة عاجزة عن الوفاء بمتطلبات العصر الحديث، وغير قادرة على مواكبة التقدم العلمي والتكنولوجي، ووصل الأمر ببعضهم إلى اعتبار اللغة العربية لغة ميتة، كاللغة اللاتينية بالنسبة للغات الأوروبية الحديثة، وبأنها لغة دينية، يمكن أن تستخدم في المجال الديني والعبادة، لكنها لا تصلح كلغة للحديث والكتابة.

وتتجاهل الدراسات الاستشراقية المعاصرة التاريخ العلمي الطويل والمزدهر للغة العربية منذ ظهور الإسلام حتى الآن، فقد ظلت لغة التعبير العلمي في الحضارة الإسلامية باختلاف عصورها، وحققت مكانة علمية لم تصل إليها أية لغة أخرى في التاريخ القديم والوسيط إلى أن أصبحت لغة العلم الوحيدة خلال العصور الوسطى.

ولم يقف الاستشراق عند التشكيك في أصالة الحضارة الإسلامية، ورد منجزاتها العلمية والفكرية إلى مصادر أجنبية، بل أخذ المستشرقون في التفرقة بين العرب وغيرهم داخل الحضارة الإسلامية، ورد معظم منجزات الحضارة الإسلامية إلى المسلمين من غير العرب، بهدف التقليل من شأن الدور العربي في بناء الحضارة الإسلامية من ناحية، وإثارة الصراع الحضاري والنزعات القومية بين المسلمين.

ويرى المؤلف أن ما يقول به المستشرقون، من أن الحضارة الإسلامية من صنع المسلمين غير العرب حجة على المستشرقين أنفسهم، لأن إسهام غير العرب في الحضارة الإسلامية يعد من مآثر الإسلام كدين، وهو دليل قوي على أن حضارة الإسلام احتوت المسلمين جميعاً في بوتقة واحدة، وجعلت منهم أمة واحدة، وفي ذلك أيضاً رد على شبهة استشراقية أخرى، وهي شبهة انتشار الإسلام بحد السيف، فلو كان الأمر كذلك، ما حدث

الاندماج التام والتعمق الحضاري الذي مكّن المسلمين غير العرب من تحقيق هذه المنجزات الحضارية والإسهام بفعالية في بناء الحضارة الإسلامية، ويذكر المؤلف أن المستشرقين يتجاهلون هنا.. حقيقة هامة، هي أن عدد المسلمين من غير العرب قد يصل إلى عشرة أضعاف عدد المسلمين العرب، فمن الطبيعي أن تكون مشاركتهم وإنجازاتهم أكثر من العرب.

ولا يغفل المؤلف تناول الآثار الفكرية الإيجابية للاستشراق، ويرى أنه يجب تناول أعمال المستشرقين عن المجتمعات والحضارة الإسلامية عبر عزل المادة الوصفية والاستفادة منها، والرد عليها وتقديم التصور الإسلامي السليم لها، وعدم الالتفات إلى أحكام المستشرقين الأخرى، كما يرى ضرورة الاستفادة من بعض المناهج والوسائل العلمية التي لم تكن متاحة للعلماء المسلمين في القرون الثلاثة الأخيرة، بسبب التخلف العلمي الذي تسبّب فيه الاستعمار.

ويرى المؤلف أن تقييم العمل الاستشراقي من جانبنا كمسلمين يجب أن يتم في ضوء المعالجة الشاملة للفكر الاستشراقي، بل أنه يجب أن نتقصى وندرس موقف الشعوب الشرقية غير الإسلامية من دراسات المستشرقين لنستفيد منها في تكوين موقف إسلامي.

ولعب الاستشراق دوراً إيجابياً في إعادة صياغة العقل الغربي، فالمعرفة الإسلامية التي نقلها المؤرخون كان لها دور كبير في تطوير الفكر الغربي، وتعديل مسيرته في بعض الأحيان، فقد أدّت الأعمال الإسلامية التي قام المستشرقون بترجمتها قبل عصر النهضة الأوروبية إلى تطوير العلم الغربي وإدخاله عصر النهضة العلمية والصناعية والتكنولوجيا الحالية.

كما أن الترجمة التي قام بها المستشرقون للفكر الديني الإسلامي، وبحوثهم في مجالاته المختلفة أدّت إلى تطور الفكر الديني اليهودي والنصراني.

ويؤكد المؤلف على بعض إيجابيات الاستشراق مثل جهود المستشرقين في تحقيق التراث الإسلامي، والكشف عن الكثير من المخطوطات الإسلامية

وتحقيقها ونشرها، كما ساعد المستشرقون في تطوير منهج نقدي للبحث في التراث الإسلامي، نتج عنه إيقاظ الوعي المنهجي لدى المسلمين، كما كان الاستشراق دوره في تحديد مكانة التراث الإسلامي بين تراث الشعوب الأخرى، فضلاً عن تعريف الغرب بالإسلام وحضارته، والتراث العلمي للمسلمين من خلال ترجمة منار الأعمال الإسلامية الهامة إلى اللغات الأوروبية، خاصة وأن المسلمين لم يهتموا بترجمة تراثهم وتعريف الآخرين به.

ودفع الاستشراق المسلمين إلى دراسة أوضاعهم بأنفسهم، والاهتمام بواقعهم، ومحاولة بلورة فكر إسلامي أصيل ومعاصر للرد على آراء المستشرقين، كما دفع الاستشراق بالمسلمين إلى ضرورة تطوير نظامهم التعليمي والعلمي مما أدّى ظهور نظم تعليمية وتربوية جديدة تعتمد على الوسائل العلمية الجديدة في الكشف عن الفكر الإسلامي وتفسيره وتدريسه.

يتناول المؤلف في خاتمة كتابه سبل مواجهة الاستشراق، فيذكر ضرورة الدراسة العلمية الواعية المتعمقة للاستشراق، وإقامة أقسام علمية متخصصة في الدراسات الاستشراقية في الجامعات الإسلامية، ويذكر أن الإنسان المسلم عامة والمثقف خاصة، يجب أن يعود إلى التمسك بتعاليم دينية ومبادئه، وتثقيف نفسه دينياً، لكي يتحصن ضد الآراء المنحرفة التي يبثها الاستشراق.

ويدعو المؤلف إلى تنقية الفكر الإسلامي من الأفكار المشبوهة، المشوهة التي تسللت إليه عبر السنين بفضل الفرق والحركات الضالّة، وضرورة مراجعة مصادر التراث الإسلامي، لتخليصه من الأفكار غير الإسلامية، كالإسرائيليات، التي وجدت طريقها إلى بعض كتب التفسير والحديث، وبعض مصادر التاريخ الإسلامي.

ويرى المؤلف أن الفكر الإسلامي يعاني الآن مما يسميه «الاستشراقيات» التي تفعل به مثلما فعلت الإسرائيليات من قبل. ويرى أنه مصطلح مناسب لأن الاستشراق هو امتداد طبيعي للإسرائيليات من حيث الدلالة، فضلاً عن أنه مصدر جميع الأفكار الأجنبية المنحرفة في الفكر الإسلامي الحديث. كما يرى

ضرورة العمل على توفير ترجمة المصادر والكتب الإسلامية إلى اللغات الأوروبية من أجل إحداث نوع من التوازن في مصادر المعرفة عن المجتمعات الإسلامية، ويمنح الفرصة للمثقف الغربي وطالب العلم المتخصص في الإسلام والدراسات الإسلامية لكي يقارن ويوازن بين المعرفة الاستشراقية عن الإسلام، والمعرفة التي تقدمها المصادر الإسلامية، حتى يصل إلى الحقيقة التي ينشدها.

وفي النهاية يرى المؤلف أنه لكي تتمّ مواجهة الاستشراق بمنهج علمي متكامل يجب العمل على تحقيق استقلال المجتمعات الإسلامية عن التبعية السياسية والاقتصادية والفكرية للغرب، وتحقيق التعاون الجاد بين المجتمعات المسلمة لوضع حلول داخلية لمشاكل العالم الإسلامي. كما يرى ضرورة تقوية الدعوة الإسلامية كمؤسسة فكرية قادرة على مواجهة آثار الفكر الاستشراقي، وضرورة تطوير العمل الدعوي في الغرب بما يناسب الأوضاع الغربية دينياً وفكرياً. وإيجاد دعاة قادرين على مواجهة المستشرقين والمنصرين والتخطيط العلمي والمعرفي لمواجهة الاستشراق وآثاره السلبية على المجتمعات المسلمة.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

غارودي والإسلام*

(روجيه غارودي)

قراءة رضوان زيادة

يفتتح غارودي مشروعه في نقد الأصوليات المعاصرة(**) بهذا الكتاب الذي يخصصه للحديث عن الإسلام، أو لنقل بصيغة أدق للتبشير بالإسلام كما يفهمه ويراه.

ينطلق غارودي مهجوساً بسؤالٍ يطرحه الواقع عليه، يتجلّى في البحث للإسلام عن دور في العالم المعاصر بعد أن فقد حضارته، إذ كيف يمكنه أن يعود فيجد له مكاناً في عالم صار فوضى وهيمنة لإمبراطورية واحدة، إمبراطورية الولايات المتحدة، ناشرة النظرية الليبرالية الأكثر تدميراً للعالم؟

وهكذا فإن سؤالاً بهذا الحجم لا يدفع غارودي للتفكير للحظاتٍ في مساءلة نفسه عن مشروعية السؤال ـ إذ نتفق معه على ذلك ـ وإنما عن إمكانية السؤال. إنه يفاجئنا بإجابته الفورية التي تتمحور في ضرورة «ألا يقرأ القرآن الكريم بعيون موتى، ولكن بفكر نقدي وتاريخي، تستخلص منه المبادئ

(*) الإسلام: روجيه غارودي، ترجمة وجيه أسعد، (بيروت: دار عطية، ط 1، 1996).
روجيه غارودي، مفكر فرنسي، تنقّل بين الماركسية والكاثوليكية واللاأدرية، إلى أن اعتنق الإسلام فيما بعد. له العديد من المؤلفات في الماركسية أهمها: «ماركسية القرن العشرين»، وفي الأدب «واقعية بلا ضفاف»، وفي مجال حوار الحضارات والإسلاميات «من أجل حوارٍ بين الحضارات» و«وعود الإسلام» و«الإسلام الحي» وغيرها مما يزيد عن المائة مؤلف.

(**) مشروع غارودي في نقد الأصوليات المعاصرة يتجلّى في ثلاثة كتب مخصصة للأديان السماوية الثلاثة: «الإسلام»، «نحو حرب دينية، جدل العصر»، «الأساطير المؤسسة للسياسات الإسرائيلية». وجميعها صدرت عن دار عطية للنشر، بيروت، 1996.

الأبدية التي تكون القواعد الأساسية لكل مجتمع إنساني» (ص 11).

ولكن كيف تتم قراءة القرآن قراءة نقدية وتاريخية، يجيبنا عن ذلك بالبحث عن التصور القرآني، وهو التصور الناجم عن الفكرة الرئيسية للرؤية الإسلامية وهي التوحيد. وهذا التوحيد بدوره هو تصور عن الحب الذي هو تجرد من الأنا الصغيرة، ليتاح المكان كله فينا لله، للواحد، للكل. هذا الحب هو «أساس الوحدة العميقة بين الصوفية المسيحية والصوفية الإسلامية والتي ستبلغ أوجها في الأخوة الروحية بين ابن عربي والقديس جان دولاكروا مع الفرق بينهما والذي يتعدى ثلاثة قرون» (ص 20).

وهكذا يبدو الإسلام كما يكشف عن ذلك القرآن، «غير مرتبط بالتقاليد التوعية لشعب من الشعوب فكل فرد يتعرف فيه على الرسالة التي كان قد تلقاها من أنبيائه في صورتها الأبسط والأكثر شعبية. ففي فارس من الفردوسي إلى الشيرازي اندمجت في الإسلام روحانية تعود إلى الماضي، وفي إسبانية مع ابن مسرة، اندمجت في الإسلام فكرة اليونانيين بعد السقراطيين «أمبيدوكل» ويونانيين إسكندريين وأفلوطين، وأوضح ابن عربي، في ضوء الإسلام أيضاً، أبعاد الحب وأسبقية المسيحية» (ص 25).

وخلاصة القول، ـ والكلام لغارودي ـ أن الإسلام من الناحية الروحية، الذي يواجه إمبراطوريتين في غمرة انحطاطهما الاجتماعي والروحي، لا يبدو بمثابة دين جديد، بل «إن الشعوب التي كان الإيمان القديم قد كفَّ عن أن يمنح حياتها ومؤسساتها روحاً كالمسيحية والمزدكية هي التي استقبلته استقبالاً حماسياً فالإسلام يكون يقظة دينية تمنح روحانية هذه الشعوب حياة جديدة» (ص 27). إلا أنه يستدرك ـ إذ إن الإسلام ليس فقط ناقل ثقافات سابقة، بل هو «مبدع ثقافةٍ جديدة فتصوره للتوحيد لا كوحدةٍ للوجود بل كعمل توحيدٍ في كل مجالات الخلق أتاح له أن يجدد الثقافة السابقة تجديداً عميقاً» (ص 46). وهكذا (يتطابق) إلى حدٍ ما مع ما اختاره عنواناً لفصل كتابه الأول (الإسلام ليس ديناً جديداً ولد مع نبوة محمد).

لقد قصدت من اختياري للفظة المطابقة أن أثير سؤالاً يفرض نفسه وهو

مدى المطابقة ـ لنقل على الأقل المقاربة ـ بين ما طرحه وبين ما اختاره عنواناً لكتابه «الإسلام».

لقد انتهى غارودي إلى فهم روحاني، وصوفي، للإسلام، بل تتحول الروحية إلى جوهر الرسالات وإلى الصورة الوحيدة التي يجب البحث عنها خلال المسار التاريخي بأكمله بدءًا من اليهودية ومروراً بالمسيحية والمزدكية وانتهاءً بالإسلام. وإنما أتى الإسلام ليؤكد هذه الصورة، إننا نستطيع أن نختزل صورة غارودي عن الإسلام، بأنه يجب علينا أن نستوعب الإسلام من خلال الروحية التي تمثلت في صيغة اندماج روحانية اليونانيين والإسكندريين والديانات اليهودية والمسيحية والهندوكية.

وفي النهاية هل نحن أمام طرح عصري للإسلام كما أراد هو نفسه أن يبدأ بذلك عند طرحه ذلك السؤال، أم نحن أمام تهويمات روحانية كما وصفها علي حرب، وإسقاطات إرادوية قسرية تخفي وراءها نزعة استشراقية مضت أيامها وانتهت؟!

إنه في الفصل الثاني من الكتاب يدرس انحسار الإسلام متجسداً في تجربة الأندلس والهند وليكتشف من خلالهما الأسباب الرئيسة لهذا الانحسار، التي هي برأيه أسباب داخلية تتجلّى في الحذر اللاهوتي من التجديد والاجتهاد لمصلحة التقليد والانطواء على الذات والعزلة والادعاء. إذ بدأ الانحسار عندما باشر الفقهاء ورجال الدين، المشغولون في مرحلة الأزمة بالاضطراب السياسي، بالظنِّ بكل تجديدٍ في أي مجال بحجة الاستقامة الدينية.

غير أن الانحسار الأول للإسلام بدأ مع الأمويين الذين قلّدوا استبداد الإمبراطورية البيزنطية وغِناها مع كل ما رافق ذلك من ألوان الفساد الناجمة عن السلطة المطلقة والثروة، مما أفسد الروح الداخلية وأدى إلى انحطاط ترافق مع انحرافات مذهبية ساعدت على انتشار ما أسماه «بلاهوت السيطرة».

هذا اللاهوت الذي أغلق باب الاجتهاد «قمع التفكير فخيّم ليل التقليد وخلق الطاعة العمياء لرأي القدماء».

أما الانحسار الثاني للإسلام فكان مع ظهور بعض الخلفاء العباسيين القليلي الثقة بالقوة والإشعاع الحر للإيمان الإسلامي، مما حوّل الفكر في الإسلام إلى مجرد استذكار للنصوص الفقهية التي أضيفت عليها القداسة، ولحساب ثرثرة لاهوتية دوغمائية، لا لحساب دراسة هذه النصوص، وتجلّى ذلك الجفاف الفقهي مع إدانة ابن تيمية لابن عربي أحد التعبيرات الأكثر سمواً للداخلية الإسلامية وأبعادها في الحب.

أما الانحسار الثالث للإسلام فقد كان مع الإسلاموية، فبعد جهد البناء الجديد للفكر الإسلامي من الأفغاني إلى محمد إقبال نشأت الأصولية التي هي مرض الإسلام كما هي مرض الأديان كلها، فالأصولية هي الادعاء بملكية الحقيقة المطلقة وبالتالي وجوب فرضها على الجميع، لقد تجلّت الأصولية الأولى مع الاستعمار الغربي، لذلك فالإسلاموية ليست سوى واقعة مشؤومة على نسق واحد، ناشئة من إخفاق المشروعات القومية أو الاشتراكية في العالم الإسلامي. إن الإسلاموية يكمن عيبها في عدم تمييزها بين «الشريعة» الدرب الأخلاقي الأبدي والكلي الذي فتحه كل الأنبياء باسم الله - و«التشريع» الذي يمكنها أن تلهمه في كل عصر لحل مشكلات هذا العصر.

أما الفصل الثالث (الإسلام الحي) فهو الإسلام الذي يقرأ القرآن قراءة جديدة، قراءة تولي أهمية كبرى للنظر واكتشاف قوانين الطبيعة (التفكير) وللسيادة التقنية على الطبيعة (التسخير) الإسلام الحي الذي ينبغي له أن يغتني لدى كبار رواد الروح الذين اعتبروا بأبعادها الإلهية، من الأوبانيشاد في الهند إلى تاوية تشوانغ - تو، ومن كيركيغارد إلى دستويفسكي، ومن تجربة جان دولاكروا، هذا الانفتاح على الحياة الداخلية والحياة الروحية لهذه الإنسانية هو الدرب الأسهل لنهضة العلوم في العالم الإسلامي.

إن قراءة القرآن لا يمكنها أن تكون حرفية، فمنذ أن يتجلى في اللغة النوعية وفي الشروط الخاصة لعصر التنزيل يبدأ العمل، ذلك أنه من الضروري استخلاص المبدأ الحي من الحرف الميت.

فلا القرآن الكريم ولا السنة شرَّعا في المطلق، إنما أدليا بإجابة إلهية،

لكنها دائماً تاريخية ومشخصة، عن مشكلات مجتمع أقل تعقيداً من مجتمعنا، إن هذه القراءة تستمد مشروعيتها من كون لغة التنزيل القرآني لغةً ليست تاريخية فحسب بل رمزية.

ولكن (كيف يمكن أن يتوطن إسلام حي في مستقبلنا؟) هذا ما أراد غارودي أن ينهي به كتابه.

إن الإجابة لديه تكمن في فهم القانون الإلهي، الشريعة التي توحد المؤمنين كلهم

إن المعركة التي ندخلها في الواقع المعاصر معركة مصيرية، ولا شيء يوحدنا مثل ما يوحدنا لاهوت التحرير، الذي يجعل إيماننا ضرباً من خميرة التاريخ وليس أفيوناً. وهكذا تنتهي اللوحة التي رسمها ونحت معالمها غارودي ثم أطلق عليها (عنوان الإسلام) واعتبر فهم هذه اللوحة مشروطاً بالصيغة التي فهمها هو. وبغير هذه الصيغة لن يدخل العالم الإسلامي طريق الحداثة والتقدم ولن يستعيد دوره الحضاري الذي نقده.

وإذا أردنا أن نفكك تركيبة هذه اللوحة، أو نحلل الألوان الداخلية التي صاغتها فإننا لن نجد صعوبة أبداً في اكتشاف هذه (الخلطة) التي أطلق عليها اسم الإسلام.

فالماركسية ـ كما يجب عليها أن تكون ـ (وتلك لازمة حاضرةٌ دوماً في خطاب غارودي)، بصيغتها المؤمنة والمتصالحة مع الدين هي الصيغة الحقيقية للماركسية، وماركس نفسه رفض الصيغة العلموية الوضعية للدين، وقال إذا كانت هذه الماركسية فأنا نفسي لست ماركسياً، هذا الوجه للماركسية يشكل الخلفية الرمادية للوحة، وتلعب المسيحية أيضاً بصيغتها التحررية (أي كما ظهرت عند لاهوت التحرير وخاصة عند دوم هلدر كامارا وليوناردو بوف(*))، هذه المسيحية التي قادها نقد ماركس للأيديولوجيات إلى التصدي للمشكلات

(*) روجيه غارودي، نحو حرب دينية؟ جَدَل العصر، مقدمة ليوناردو بوف، ترجمة صياح الجهيم، (بيروت: دار عطية، ط 1، 1996).

العلمية تصدياً محسوساً على نحو أكبر، مما جعل الإنجيل «البشارة» بالإمكانات اللانهائية في الإنسان، ويسوع هو رمز تلك الإنسانية المتحررة والمبدعة، هذا الوجه للمسيحية شكّل أيضاً الخطوط الرئيسية للوحة ولم يبق إلا الخطوط الثانوية التي على الإسلام بصيغته الجديدة أن يملأها أي الإسلام كما تجلى عند السهرودي والحلاج وابن عربي الذي مثَّل الحالة الأكثر ألقاً في الإسلام.

هذه الألوان تشكل جميعاً اللوحة التي أطلق عليها غارودي اسم «الإسلام» التي هي مزيج من الماركسية كما يفهمها والمسيحية كما يراها والإسلام كما يتخيله.



المستشرقون والقرآن*

(عمر لطفي العالم)

قراءة محمد غشام

يقول المؤلف إن محاولاته جاءت كردة فعل طبيعية على القوى التي تتجاذب الساحة الفكرية وهي ستنصب على الجانب الأهم من مكونات الثقافة العربية الإسلامية متمثلاً في عزها ورمزها وضمان استمرارها: القرآن الكريم.

لقد كان القرآن الكريم أول (كتاب ديني مارس النقد بقوالبه وأصوله العلمية). وكان أول من كشف عن عورات العقائد، وكان المستشرقون أول من شهد له بذلك السبق. فالمسلمون كما يقول المستشرق (باريت) هم الذين بدأوا الهجوم فليتحملوا تبعة ذلك.. ويورد نظرة المستشرق الفرنسي (كلود كاهان) الصائبة إلى الإسلام والتي تقول: إن الإسلام لم يتبن نظريات معينة، ولكن جاء حاملاً معه نظاماً مصححاً فحيثما صادف الخطأ صححه وقوّمه وأتى بالبديل الأفضل.

وبمواجهة الحملات الحاقدة على الإسلام والقرآن فإن التفسير المنطقي لذلك، وعندما تكون العقيدة، أيّة عقيدة شمولية عالمية عقلانية النشأة والروح والتوجه كالإسلام، بقدر ما تسمح بوجود ردات فعل وبنحو أفكار راديكالية، ولذا يعتبر (عمر لطفي العالم) تعدد المدارس الفكرية في الأسرة الإسلامية الواحدة علامة صحة وعافية ومدعاة فخر واعتزاز، لا دليل خور وعجز وضعف.

---

* عمر لطفي العالم: المستشرقون والقرآن، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا 1991.

الاتجاهات العامة للاستشراق

إن الاستشراق حركة مقرها الغرب وتتجه بأنظارها إلى الشرق. ولقد اقترف الاستشراق كثيراً من الافتراءات التي تدعو إلى السخرية من مثل: إن النبي (ص) اقتبس دينه كله أو بعض من الديانات السماوية الأخرى. ولقد تصلّبت في أذهان المتعصبين من المستشرقين فكرة (الحاد)! النبي (ص). وقد اعتمد أحدهم الإيطالي (بطرس فينيرابلس) نظرية كانت بمثابة شرارة البدء الأولى تقول: إنه لا يمكن محاربة (إلحاد) محمد بنفس السلاح الأعمى، بل بقوة الكلمة في تعاليم المحبة المسيحية. وقد اشترط لتحقيق ذلك فهم (الخصم) بصورة فعلية. ولقد برزت أسماء مستشرقين لعبوا دوراً مسيئاً لصورة الإسلام المشرقة ومنهم (لولوس) كما كان في موقع العداء الأول إذ إنّه حرَّض العالم المسيحي وشجَّع على تسيير الحملات الصليبية. وما يميز حملات المستشرقين هو الروح الغالب على كل دراساتهم وهو يقسم بالكراهية والعداء والدسّ على الثقافة العربية ـ الإسلامية.

وإنّ الرد المنهجي العقلاني الذي توخّاه المؤلف على مزاعم الزاعمين أن الإسلام إنما هو (سطو) على الديانات الأخرى يستمد المؤلف مما صرّح به مستشرق موضوعي هو (يوهان فوك) إذ قال: إنه لا يمكن تقسيم القرآن إلى شذرات، كلمة، سورة وقصة وآية، بحيث أصبح الكتاب وكأنه لوحة (فسيفساء) وأما من حيث الزعم بالأخذ عن الديانات الأخرى فهو تشابه الأمر على أعداء الإسلام سواء عن ضحالة فكرية أو عن قصد وتعمية. وما ذلك التشابه إلاّ دلالة على وحدة المصدر (الله الواحد) وأي توافق أو تشابه هو في الواقع دليل قوي لصالح الإسلام لا ضده.

أما اهتمامات المستشرقين الأخرى فقد كانت تتناول الجوانب الجمالية والأدبية واللغوية في القرآن أمثال (هارمر بررجشتال) و(فريدريك روكرت) و(جوته). وأما مواقف (جوته) فقد كانت متميزة، وقد اتخذ الشاعر الألماني موقفاً إيجابياً نبيلاً من الإسلام ومن شخصية الرسول (ص) في تآليفه وأشعاره، ونقده الأدبي، على عكس ما رآه النقاد الغربيون من دواعي الملل،

إذ أن النبي لم يرسل برسالة شاعر للتفنُّن في القول والتنويع في ضروب الكلام، وعرض الصور المزوّقة من الأخيلة والأوهام لاستحداث اللذة واستخفاف الظرف على النحو الذي يفعله الشعراء. بل أن محمداً ـ بنص القرآن ـ بعيد عن هذا الوصف. إنه نبي مرسل لغرض مقدّر مرسوم. وهذا الغرض هو تبليغ الشريعة وجمع الأمم لينضموا تحت لوائها.

وما يمكن استخلاصه عن منهجية المستشرقين الغربيين وعلى رأسهم (تيودور نولدكه) أنهم اتبعوا الاتجاه العقلاني من البحث، ولكنهم بحثوا في المثالب والسلبيات، الثغرات والهنات، وفي تاريخ حضارة، ودين، طالما الإنسان هو الأداة وحقل التصنيف، وجه آخر لم تضعه العقيدة، بل الإنسان نفسه، يصححه الدين ويقوّمه، لكنه يحسب في النهاية على تراث الأمة وتاريخها.

فيما يختص بنبوة النبي محمد (ص) فإن المؤلف العالم يسلم تسليماً تاماً بالنبوة، وهي مسلمة غير قابلة للنقاش والنظر. ما ما أراد المؤلف قوله وتصحيحه فهو بعض المفاهيم الخاطئة من خلال الرأي وضده. وتشخيص جانب من أزمة ساهمنا فيها بقدر وفير حين قدمنا للعالم مادة مشوشة وروايات مختلقة حول السيرة النبوية. ويؤيّد المؤلف نظرية كون النبي (ص) أمياً، لم يكتنز ثقافات وأفكار الأمم والأديان السابقة، بل كان علمه لدُنياً ووحياً يوحى.. وقد أورد بعضاً من الآيات تؤكّد على معنى الوحي والإلهام.. ﴿وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه..﴾.. ﴿وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً من الشجر ومما يعرشون﴾. وأما دلالة الوحي في الرسالة فتنص عليها الآيات: ﴿فأوحى إلى عبده ما أوحى﴾.. ﴿وأنه لتنزيل من رب العالمين، نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين﴾.

ومن حيث الوحي فقد أشار المؤلف إلى ما استخلصه المستشرق (غرايف) وآخرون من خلال دراسة ظاهرة الوحي كما جاءت في كتب السيرة، إلى أن تلقّي الرسول تمّ عبر قناتي السمع والبصر. واستشف من ذلك برهاناً على (شذوذ) ظاهرة الوحي في الإسلام عن غيرها من الرسالات. ول
القرآن لدى تقديمه مادة الوحي، لم يقصر ظاهرة هذا الاتصال الغيبي ال

بين الله وأصفيائه على تنزيل الكتب السماوية بوساطة ملك الوحي، بل أشار في آية واحدة إلى صور ثلاث من صور الوحي: أولاها إلقاء المعنى في قلب النبي، وثانيها تكليم النبي من وراء حجاب كما نادى الله موسى من وراء الشجرة وسمع نداءه، وثالثها هي: (الوحي) بمعنى إلقاء الملك المُرسَل ما كُلِّف به على النبي، وفي أيِّ صورة بعث بها الوحي. وبذلك تحدثت الآية الكريمة: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يُرسِل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنه عليٌّ حكيم﴾. وبذلك تنتفي أية تفسيرات وأوهام مشككة في حقيقة الوحي. وأبلغ ما يوصد أبواب التأويلات الباطلة والمغرضة هو ما قاله الباحث الدكتور مصطفى محمود: .. وإذا كانت هناك معجزة في الموضوع.. فإنها لم تكن شق بحر أو إحياء ميت، أو شفاء أبرص، أو إخراج حيّة من عصا، وإنما كانت المعجزة هي ذات محمد نفسه التي جمعت الكمالات وبلغت في كل كمال ذروته.

وجواباً على مسألة (قصص القرآن) أهي محاكاة دينية أم حقيقة تاريخية، يعود بنا المؤلف عمر لطفي العالم إلى مؤلفات مستشرقين أمثال هاينز شبيار في كتابه (القصص التوراتي في القرآن) وفحواه أن كل الدراسات التي أجريت دلّت صراحة على التصورات غير العربية التي (اقتبسها) الرسول من غيره، سواء في مواجهاته التشريعية أو السياسية، وذلك في ضوء الدراسات النقدية التي وضع أسسها المستشرق المعروف (غولدزيهر) من خلال دراسة للتفاسير. وهذه القاعدة تنطبق على معالجة القصص التوراتي في القرآن وكما زعم المستشرق (جايجر) فإن هناك تأثيرات لليهودية على الرسول واضحة. وجاء في تصريحه: «إن دراسته افترضت اقتباس الرسول لكثير من التعاليم والمفاهيم والآراء منذ زمن بعيد. وقد ضمنها قرآنه بما يناسب التصورات التي كانت سائدة في عصره، وأن قصص العهد القديم يحتل الجانب الأكبر من القرآن».

وأما رد المؤلف على هذا الزعم الضيق فقد جاء من خلاله عرض الحجة بتفسير الآية الكريمة ﴿قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون﴾.. وتفسيره هو: لو أن المجيب لم يكن نبياً مرسلاً ـ وهذا شيء لا يفهمه المستشرقون ـ لما جاءت في

الجملة الواحدة وعلى التوالي أربعة أدلة قاطعة:
- أن الرسول لبث فيهم عمراً.
- وأن نفسه لم تنازعه على استمالة قومه بكتاب آخر لأنه صادق.
- وأنه يخاف عذاب يوم عظيم.
- وأنه - الرسول - بوحي من ربه قال: ﴿.. ما تلوته عليكم..﴾ ولم يستعمل أي فعل آخر مما يغرب عن هذا الفعل من قاموس العربية الحافل بالمفردات.

وفيما يتعلق بالأمثال في القرآن الكريم فإن المستشرقين يصرّون على أن التغيير الطارئ على أسلوب الأمثال قبل وبعد الهجرة إنما يعود إلى العالم الشخصي، أي استجابة لمواقف معينة، بشرية خالصة، أملتها ظروف العمل (السياسي والاجتماعي) للمسيرة النبوية. والتعقيب الموضوعي على هذا الزعم هو أن: النبي (ص) «يدري». فأي نوع من الدراية تلك؟ دراية بشرية سبقت تلك الأمثال فأعدّ لها إعداداته وهذا هو المراد من قوله على الراجح، أم أنها دراية بالوحي وهي ما لم يُردها الكاتب!؟

وثانياً: الأفكار الدينية كانت غريبة على البيئة العربية فأي أفكار تلك، أو لم يقروا هم بأنفسهم أن الجزيرة عرفت الحنيفية والديانتين ما قبل الإسلام؟

ثالثاً: القسم الأكبر من أمثلة القرآن لا يفتقر إلى الإصابة والوضوح، وأن الرسول (ص) لم يكن يملك أي دليل مادي أو حصانة أو تأثير..

رابعاً: أن الأمثلة مستقاة من حقائق ومُسلّمات، دوره فيها كان «تقريرياً» وبعضها ناجم عن الانطباعات الشخصية.

خامساً: والأمثلة الهجومية كانت موجهة إلى اليهود بشكل خاص.

ويبقى القول إن الأمثال في كتاب الله قد ضُربت للعبرة ولمن يعتبر، وما أكثر العِبر وما أقل الاعتبار!

ومن المعلوم أنه في تاريخ الاستشراق تباينت الآراء والأحكام حول شخصيات المستشرقين ومآربهم ودوافعهم التي زيّنت لهم المواقف والأفكار التي اقترفوها أو احتفلوا بها. وعلى الأخص الأبرز منهم (تيودور نولدكه) ولقد

تسنّم مجداً على حساب اللغة العربية والقرآن الكريم والنبي محمد (ص)، وهو برأي المؤلف الباحث لا يستحق ذلك المجد حتى وإن كان ذلك لا ينفي ثقافته ولا يلغي مكانته ولا يحطّ من قدره العلمي إلا بالقدر الذي حاول فيه النيل من شأن القرآن، والغض من نبوّة النبي، والاستهانة بالعربية، محدثاً بذلك خرقاً لا يريد أن يُرتق، في كتابه الشهير (تاريخ القرآن) ومباحثه في الدراسات السامية، ولقد لقب بشيخ المستشرقين.

وتحرُّراً من عواصف وغبار الثناء المفرط المغالي التي أثيرت حول اسم (نولدكه) كما جاء في قول المستشرقين (فوك) وهور جرونيه، وفي قول الدكتور ميشال جحا، والدكتور صلاح الدين المنجد، فإن الباحث لطفي العالم يعتبر تلك الآراء قابلة للردّ والنقاش ومجاله الحركي متّسع بحيث يحتمل الأخذ والرد وهي آراء تنطوي على ترديد أعمى ومغالطات مقيتة..

أما من حيث كتاب (نولدكه) (تاريخ القرآن) ـ حسب رأيه ـ فهو عمل نموذجي استحق به عن جدارة مكانة علمية رقيقة، وأصبح الكتاب أحد المصادر الهامة التي ربما لا يستغني عنها باحث، وهو عرض تاريخي مفصّل لكل المسائل والموضوعات التي تتصل بالقرآن الكريم منذ نزول الوحي وحتى صدور آخر طبعة للقرآن الكريم في عصر المؤلف.. ولقد ملك كل أدوات البحث، غير أن تقييم الموضوع لا ينبع من الانبهار الساذج بعمق وتنوع وغنى الشخصية الباحثة، بل من التتبع الموضوعي الأمين لمراحل البحث ذاته، وفي الدراسات القرآنية من استخلاص النتائج.. وأما هدف المؤلف فيوجز بكلمتين: استشفاف الكفاية المنهجية، واختبار استعداد الملكات الخاصة على خلع الإهاب الغربي، وتقمص الشرف تقمُّصاً روحياً وفكرياً ونفسياً كاملاً، ثم معاينة مدى تطبيق النتائج، في ضوء المنهج والمعرفة، والاستعداد في الاندماج، وفي نزاهة الحكم أولاً وأخيراً.. وأن ما يثير التساؤلات حول مواقف (نولدكه) هو أنه ذكر روايات الخلاف والاختلاف والخصام، ولم يروِ إلى جانبها أخبار الألفة والوئام والأخاء والاحترام في الرجوع إلى الرأي بين علماء المسلمين..

الاستشراق في السيرة النبوية*

(عبد الله النعيم)

قراءة محمد خير فرج

يرى الكاتب أن تشكيل العقل الغربي إزاء الإسلام جاء نتيجة للدراسات الاستشراقية؛ بل إنها ساهمت في تشكيل عقلية الصفوة في العالم الإسلامي، وبإشاراته للون الإسلامي دون الوقوف على إطار اللون العربي، يعتبر متجاوزاً للأسلوب التقليدي في حصر مواطن الضعف بالشخصية الإسلامية في الشق العربي منها. ولأن (وات، وبروكلمان، وفلهاوزن)، كانوا أعلام الدراسات الأكاديمية في جامعات المسلمين؛ نشأ أبناؤها وفق نسقهم المعرفي، فاختارهم محوراً لموضوعه، خاصة وأنهم فرَّغوا الإسلام من ذاتيته الحضارية، وجرَّدوا محمد بن عبد الله ﷺ من صفة النبوة.

تناول الباحث في دراسة السيرة، كتابَي: «محمد في مكة»، و«محمد في المدينة»، لِوات البريطاني، وملخصهما: «محمد نبياً ورجل دولة»، ويصنِّف من المقدِّمين رؤية متكاملة للسيرة النبوية. وكذلك كتاب: «تاريخ الشعوب الإسلامية» لبروكلمان الألماني الذي يتميز بعرضه المركَّز للسيرة، ولتكامل الرؤية تناول أيضاً كتاب «تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام حتى نهاية الدولة الأموية»، لِفلهاوزن الألماني أيضاً، ولأنه من المهتمين بتأريخ الأمويين كثيراً ما يأخذان معلوماتهما منه. وعلى الرغم من تناول هؤلاء المستشرقين كمفكرين، لكن أعمالهم عكست أفكار ومناهج المدرستين البريطانية والألمانية

(*) عبد الله محمد الأمين النعيم: الاستشراق في السيرة النبوية، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1997م، 344 ص.

في نطاق الاستشراق.

اعتبر الباحث أن الدراسات السابقة على مُؤلَّفه جاءت قاصرة وأنها احتوت على عناوين عريضة. فجاءت دراسة عماد الدين خليل لآراء وات محصورة بالمنهج دون التحليل والمقارنة، وبالمقابل كانت قاصرة على الفترة المكية «محمد في مكة»، علماً أن التشريع كان بالمدينة وهي المساحة الأهم. في حين أن بحث خليل هو مقدمة لكتابه: دراسة في السيرة، وكذلك جعفر شيخ إدريس حيث حصر بحثه في مجال العقيدة «نبوة محمد في منهج وات». وأيضاً دراسة عبد الكريم الباز عن افتراءات حِتِّي وبروكلمان على التأريخ الإسلامي. وجاءت تعليقات عمر فروخ بهامش تاريخ الشعوب الإسلامية غير موثقة وكذلك تعليقات عبد الهادي أبي ريدة على آراء فلهاوزن. ولذلك اعتمد الكاتب أسلوب المنهج التحليلي والمقارن دون ترجيح أي الرؤيتين أصدق لأنه يتحدث عن منهجية متناقضة في الوقت الذي استخدم فيه أسلوب المحدثين بالنقد.

اعتمد المؤلِّف على القرآن الكريم بالدرجة الأولى في قراءة السيرة، وأشار للمصادر الأخرى التي أفادته بالبحث، وبدت شخصية وات واضحة في كل محاور الكتاب، لأن دراسته للسيرة تقع في ثلاثة مؤلفات. ولاختياره أسلوب الموضوعية فقد أكد أنه يتناول فقط الآراء الخاطئة عند المستشرقين محور الدراسة، مبيناً أن هناك آراء إيجابية يعسر تناولها لأنها تحتاج لمجلدات، خاصة وأن إثبات الحقائق لا يتطلب منا تمجيد المستشرق، فواجب كل باحث عن الحقيقة: الإنصاف. وعرض الكاتب لسيرة (وات، وبروكلمان، وفلهاوزن) الذاتية، والعلمية.

رأى أن مفهوم الاستشراق خاضع للمدلول المعنوي لا الجهوي الجغرافي، وبالتالي من الصعوبة بمكان وضع حدٍّ فاصل بين الاستشراق والتبشير والاستعمار، وخرج عن الموضوعية عندما اعتبر «أن المثقف رهين بالثقافة التي ينشأ فيها»، وبذلك يكون قد حكم مسبقاً بالخطأ على آراء المستشرقين. وأعاد بداية الاستشراق إلى أيام الدولة الإسلامية في الأندلس أو

إلى أيام الصليبيين. لكنه حدَّد الاستشراق اللاهوتي بعام 1312م عندما قرَّر مجمع ڤيينا الكنسي إنشاء عدد من كراسي اللغة العربية في عدد من الجامعات الأوروبية. إذا كانت الرؤى الاستشراقية غير فاعلة في مجرى التفكير الغربي في بداياتها لأنها قامت على جهود فردية، فقد تركت آثاراً واسعة بعد الحروب الصليبية البداية الحقيقية للاستشراق لأنها تبلورت كتيار فكري عام. وبسبب ذيول الحرب سرى المنهج العدائي لعمق البنية الذهنية عند المحتكين بالمسلمين من الغرب، مما جرَّد المستشرقين من الموضوعية والأمانة العلمية، خاصة وأنهم كانوا متأثرين بالتحولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية ببلادهم، مما يعني بروز عقلية الغرب تجاه المشرق دون الوقوف بتجرد عند الموضوع المدروس. ولكثرة أهداف الاستشراق وتداخلها فقد تناول: الديني، والاستعماري والسياسي، والاقتصادي. أما الهدف العلمي الموضوعي الذي تحلَّت به دراسات: «توماس أرنولد، وغوستاف لوبون وآخرين» فقد اعتبرها ثانوية لضآلتها مقارنة مع ستين ألف كتاب تُعنى بالشرق العربي وحده من 1811 حتى 1950م، في حين أن الكنيسة وضعت كتب المتعاطفين مع الإسلام في قائمة المحرمات. وتوقف عند وسائل الاستشراق المهمة مثل: اكتساب عضوية مجامع اللغة العربية، إصدار المجلات المتخصصة، إصدار الموسوعات الإسلامية بعدة لغات، إيجاد كوادر محلية تتبنَّى طروحاتهم؛ أي تطبيع الفكر الاستشراقي أو شرقنة الشرق.

تبلورت رؤية الاستشراق تجاه النبي ودعوته منذ احتكاك المسلمين بالمسيحيين في الأندلس، وتطوَّرت الفكرة بالإطار الشكلي فأخذت طابعاً سلبياً صَوَّر الإسلام على أنه العدو الأكبر، ثم وصف النبي محمداً ﷺ بالشهوانية وأمير الظلمات رغم محاولة بطرس الراهب تقديم معلومات أكثر صدقاً بقيت معلومات الوهم عالقة بمناهجهم.

وهو يرى أن حيادية ونزاهة وات وبروكلمان تَتَّفِق مع الرؤية الاستشراقية على أن الإسلام تركيب ملفَّق من المسيحية واليهودية والمجوسية، فالتوصل بالمنهج العلمي لمعلومة صحيحة تعني أنها مقتبسة من ديانة الآخر. أما ارتباط المستشرق بالمؤثرات الضاغطة على وعيه فتجعله سبَّاباً: إن نبي الإسلام؛

ماكر، خليع، رئيس عصابة وهكذا. لكن المشكلة تكمن في علماء المسلمين الذين تواجدوا في بلادهم منذ القرن الثامن الميلاد وحتى نهاية الخلافة العثمانية، ولم يتابعوا تلك الصورة العلمية في مناهج الأوروبيين خاصة بعدما تمرَّد مفكرو أوروبا على الكنيسة وابتدعوا مناهج مادية وعلمانية للعلوم، ومما لا شك فيه أن ثمة مفارقة مهمة بين موضوعية هذه المناهج المبتكرة ضمن مناخها الخاص وزمانها المحدَّد، وعدم موضوعيتها في إسقاطها على فهم الإسلام بمناخه الخاص وزمانه ومكانه المختلف.

واللافت في الدراسة تحديد أو إبراز المعالم الأساسية لمنهج «وات، وبروكلمان وفلهاوزن» الخاضعة للأسس المادية والعلمانية لمناهج الاستشراق، وهي مغايرة لروح السيرة ووقائعها، في حين أنها بالمنهجية الإسلامية ليست مسألة تاريخية صرفة بل مرتبطة بوحي السماء، فلا يمكن إخضاع ما صحَّ منها للمنهج الديكارتي (الشك). وقد اتبعوا في دراستهم لوقائع السيرة النبوية مناهج عديدة أهمها:

1 ـ منهج الأثر والتأثير: اتبعه غالبية المستشرقين، وبه تم إفراغ الإسلام من ذاتيته الحضارية، فأحالوه لمصادر خارجية: النصرانية واليهودية والبابلية والمجوسية وحتى الآرامية والفارسية عند بروكلمان.

2 ـ المنهج العلماني: الذي يستبعد فيه وقوع ظواهر دينية لا تخضع لقوانين الأجسام المادية المعروفة.

3 ـ المنهج المادي: ظهر المنهج المادي بعد نجاح الثورة الشيوعية 1917، في روسيا، حيث يجعل للعامل الاقتصادي أهمية قصوى في تفسير الواقعة التاريخية.

4 ـ المنهج الإسقاطي: وهو إسقاط الواقع المعاصر المعاش على الوقائع التاريخية، فيفسرونها في ضوء خبراتهم ومشاعرهم الخاصة، وما يعرفونه من واقع حياتهم ومجتمعاتهم.

5 ـ منهج النفي والافتراض واعتماد الضعيف الشاذ: لإثارة الشك أخذوا بالخبر الضعيف أحياناً وحكموا بموجبه، وقدَّموه على المشهور حتى ولو

كان الشاذ متأخراً ومستغرباً عند النقدة.

6 ـ منهج البناء والهدم، حيث الإطراء والمديح ثم الطعن.

7 ـ المنهج الفيلولوجي: وهو التركيز على الناحية اللغوية في دراسة الوقائع التاريخية، وقد نشأ نتيجة لتخصص بعض المستشرقين في العديد من اللغات القديمة، مثل بروكلمان.

ورأى أن هذه المناهج تتوافق مع قراءة الخبر أو الواقعة التاريخية دون السيرة النبوية لأن فهمها يقوم على ثلاثة شروط:

1 ـ احترام المصدر الغيبي لرسالة النبي ﷺ؛ الوحي.

2 ـ اعتماد موقف موضوعي بدون حكم مسبق.

3 ـ الإحاطة بأدوات البحث التاريخي بدءًا باللغة وجمع المادة وانتهاءً بطرائق المقارنة والموازنة والنقد والتركيب. ويعتبر أنهم متمكنون بهذا الشرط.

وهنا خالف منهجه المبني على إيراد المسافات المنهجية لكلا الطرفين دون الحكم على صدقية النتيجة لأنه يتحدث عن النقيض، لكنه يقول: فإنهم في النهاية لم يستطيعوا أن يقدموا أعمالاً علمية لواقعة السيرة ولم يقتربوا من حالة فهمها لعدم توفر الشرطين الأول والثاني في منهجيتهم ولأنهم منطلقون من خلفيات ثقافية مسبقة هي بمثابة المسلمات. إذن حكم على منهجيتهم بالخطأ.

والمهم أن الباحث أثار إشكالية منهجية عند (وات)، كونه وفق المنهجية العلمية لا شيء مستحيل على النقد حتى القرآن، وبالمقابل: يناقض نفسه بقوله عند الحديث عن غولدزيهر: إن مخالفته ليست بالأمر السهل. وتساءل: أي منهجية هذه التي ترد رواية المعاصرين للحدث والمدركين له ـ أمثال ابن هشام والطبري. ـ من كافة جوانبه وأبعاده، في حين تقبل رواية من يكتب عن الحدث بعد مضي ما يزيد على الثلاثة عشر قرناً، وفي ضوء بيئة مغايرة لبيئة الحدث، وعلى ضوء رؤية مغايرة لرؤية الفاعل التاريخي وثقافته.

ويبدو أن الإشكالية نفسها متجسدة في الرؤية الذاتية ضمن المنهجية

الإسلامية، فالمفكر الإسلامي المعاصر المشهور: آراؤه وأفكاره واجتهاداته مخالفتها ليست بالأمر السهل، أما نقدنا لاجتهادات الأئمة فميسور على قاعدة: أن آراءهم ليست ديناً، وكأن آراء المعاصرين هي الدين.

لاحظ الباحث بعد عرضه للمنهجية التي اتبعها وات وبروكلمان وفلهاوزن في دراسة السيرة النبوية، أن الخلل يعتريها لأنها استمدت مقوماتها من المناهج الغربية المرتكزة على أسس مغايرة لروح السيرة ووقائعها، وأكد أن استخدام هذه المناهج لا يتوافق مع وقائع السيرة التي تأبى بعض أجزائها على الخضوع لمقولات العقل. وهذه إشكالية مختلف عليها بين الأشاعرة والمعتزلة والماتريدية، في إطار أوسع من السيرة، لتشمل إدراك الحقيقة بالمطلق هل هي على قاعدة الشرع أم العقل؟

وإزاء رؤية وات وبروكلمان وفلهاوزن للسيرة النبوية في العهد المكي ذي اللون العقدي، أكد أنه مهما بلغت منهجيتهم من حياديتها ونزاهتها، إن لم تضع في حسبانها نبوة محمد ﷺ شرطاً أساسياً لدراسة هذه الفترة أو على الأقل احترام المصدر الغيبي لنبوته ﷺ، فإن حصيلة الدراسة ستأتي مغايرة لأحداث السيرة ووقائعها ومرتطمة ببداهتها ومسلماتها، كما حدث معهم عندما اعتبروا الرسول من مثقفي عصره من أجل هدم مسلمات وقناعات عقدية، فنفي أميته يتكامل مع نظرية التخيل الخلاق واللاوعي الجماعي لتجريده من صفة النبوة بحجة النباهة الذهنية.

توصل الباحث خلال تحليل رؤاهم للسيرة في العهد المكي أنها جردت العهد من أهم مميزاته، وهو الدعوة إلى وحدانية الله تعالى. وجردت النبي من وظيفته الأساسية المتمثلة في نبوته، وشككت هذه الرؤية في حياة النبي ﷺ الأولى، وهي المدى الزمني الممتد بين ولادته عليه السلام وزواجه من خديجة رضي الله عنها. ورأى أن وقائع السيرة في هذا العهد لم تنج من الخضوع قسراً للمنهجية الاستشراقية. ولفت الانتباه إلى أنه ليس سوء التفسير وحده هو ما جابه الوقائع، بل إن بعض الوقائع جرى استبعادها ونفيها، وعلى أسوأ الفروض التشكيك فيها.

وتساءل: ماذا يبقى للعهد المكي من قيمة إذا جرَّدناه من أسسه ودعائمه، حيث اعتبروا: أن النبي ليس نبياً، إذ إن النبوة من إبداعه، لأنه كان من مثقفي عصره في نظر وات، وأن الوحي انبثق من لا شعوره، أو هو مجرد أوهام وتخيلات، وأن الرسول لم يكن يعرف أبعاد دعوته، وأن الوحدانية التجريدية جاءت متأخرة بعد فشل المساومات مع المكيين، وأن الدعوة الإسلامية دعوة إقليمية خاصة بالعرب وليست عالمية، وأن ما تعرض له المسلمون من اضطهاد كما صورته المصادر مبالغ فيه، وأن انشقاقاً قد حدث داخل الحركة الإسلامية تسبب في الهجرة إلى الحبشة وأن الإحباط قد أصاب الرسول بعد عودته من الطائف، وأن الرسول لم يتعرض للاغتيال حينما أراد الهجرة إلى المدينة.

وجد المؤلف أن وات وزملاءه في دراستهم لسياسة النبي وإصلاحاته أثناء إقامته في المدينة، قد عملوا على الفصل بين وظيفتي: القيادة الدينية والقيادة السياسية، أي أن قيادة النبي ﷺ الدينية لا تعني بالضرورة أن يكون هو القائد السياسي، كما رأى فلهاوزن مع أقرانه: أن محمداً كان في مكة ثائراً على قومه، مخالفاً لما هم عليه. أما في المدينة فقد بلغ ما كان يرمي إليه، وقد أحدث هذا تغييراً كبيراً لا مجرد فرق ظاهري، وذلك لأن المعارضة دائماً تتغير عندما تصل إلى الرئاسة. وإن السياسة عند تطبيقها تبعد كثيراً عن الفكرة التي عليها، لأن تقديرها للأشياء أول الأمر يكون بحسب الإمكان لا بحسب الواقع.

انتهى الدارس لآرائهم في العهد المدني إلى أنهم عملوا على حصر شخصية النبي ﷺ في الإطار الزماني والمكاني الذي وجد فيه، كما يرى بروكلمان مع إخوانه في مسألة تحريم الخمر أنها كانت عقب غزوة بني النضير بهدف تقييد الشعراء الذين كانت مجالسهم تفسد روح النظام، بينما وات يرى التحريم لاعتبارات سياسية، حيث كان يستورد من سوريا والعراق، ولعدم إفادة العدو حُرِّم. وهنا يُبرز المؤلف رؤيته المقاصدية للتحريم: بأن الشريعة جاءت بالتحريم لترفع مستوى الجماعة وتوجهها نحو الكمال. فمن مقاصد الشريعة: حماية العقل المسلم، ونقول: بل العقل البشري، لينسجم

المقال مع مقام الشريعة العالمي، والذي أكده الكاتب برده على تحليلهم للسيرة المدنية وكأن النبي في تشريعاته قد جاء لإصلاح النظام في المدينة، دون استيعاب أن النبي ﷺ صاحب رسالة عالمية، وبالتالي فإصلاحاته والتشريعات التي جاء بها لا تتخذ طابع المحلية والزمانية بحيث تنتهي بوفاته، وإنما لها ديمومتها حتى قيام الساعة. وإلا لتم إباحة الخمر عقب فتح سوريا والعراق والتزام الشعراء بالأخلاق الإسلامية.

اللافت أنه يساوي بين المستشرقين والمنافقين في معارضتهم للرسول بالمدينة، إذ إن توجهات الفريقين تلتقي في رؤيتها وتعاملها مع النبي ﷺ ودعوته، هذه الرؤية المؤسسة على العلمانية، بحيث جاء التعامل معه ﷺ كسياسي لا كنبي صاحب دعوة إلٰهية. عدم فهم البعد الديني في قيادة النبي للأمة أدى بهما للانحراف الفكري وسوء الفهم، فنتج اضطراب بالحقائق. ولمس أن المستشرقين حين يكتبون عن المنافقين يلجأون للتزوير والتبرير والتشكيك في مصداقية المصادر الإسلامية هذا في الوقت الذي لا يردّون فيه مقولات بعضهم بعضاً، وذلك: ليستمر الانحراف المنهجي الاستشراقي.

وتوقف عند عدد من القضايا التي ناقشها وات وإخوانه في إشكالية النفاق والمنافقين، وقرر أن دراساتهم:

1 ـ تشكك في مصداقية الوحدة الإسلامية أيام النبي ﷺ.

2 ـ تبالغ في وصف الطابع الإسلامي للمعارضة النفاقية.

3 ـ تحاول دراسة وات التأكيد على مشاركة المنافقين في غزوات النبي ﷺ حتى لو نفت المصادر الإسلامية هذه الوقائع.

4 ـ توضح دراسة وات إخلاص الزعامة النفاقية للإسلام وسبقها إلى الدخول فيه.

5 ـ عمل فلهاوزن على إثبات الإرهاب داخل المدينة الذي بدأ بإثارة مشكلة المنافقين كما يرى.

6 ـ أضاف بروكلمان ووات دعاوى مغرضة على حادثة الإفك.

7 ـ أكد وات عجز النبي عن اتخاذ إجراءات تأديبية ضد قيادة النفاق في

المدينة للتدليل على ضعف مكانته وأنها تمثل زعامة رديفة في خضم زعامات جَمَّة.

وتبدَّى له أن محور دراساتهم في قضية المنافقين تقوم على:

1 ـ منهج البحث العلمي العلماني.

2 ـ إهمال البعد الديني.

3 ـ التشكيك في الوقائع الثابتة.

4 ـ الافتراض والاستنتاج غير المبني على بَيِّنة.

5 ـ عدم استيعاب البعد المقاصدي في الخطاب النبوي، مثل: عدم قتل ابن أبي أو معاقبته إثر تبرئة السيدة عائشة رضي الله عنها، كان تأليفاً لقومه وعدم تنفيرهم من الإسلام.

6 ـ حصر المعارضة النفاقية في صراع سياسي حول السلطة. فكانت النتيجة التي توصل إليها المستشرقون: تبرئة المعارضة النفاقية من كافة التهم التي وجهتها لها المصادر الإسلامية.

قبل معالجة آراء محور الدراسة يحكم على ثمرة بحثهم بالخطأ مسبقاً، هذا في الوقت الذي أخذ عليهم اصطحابهم لموروثات مجتمعاتهم الرافضة لفكرة الدين. فيعتبر أن الدراسات الاستشراقية لا سيما في موضوع مقارنة الأديان والعلاقات بين أهل الأديان يحتل الإسلام ومعتنقوه الجانب الأضعف في هذه المقارنة، ذلك لأن الفكرة المبدئية والمترسخة في العقلية الاستشراقية هي أن الإسلام اقتبس أفكاره من اليهودية والنصرانية. وعلى ضوء هذه الفكرة المبدئية تجاه الإسلام تخرج البحوث الاستشراقية وهي ناقصة لا تحمل عناصر اكتمالها منذ البداية. ولأن الدين لا قيمة له في المنهج الغربي، فقد جاءت النظرة الاستشراقية تجاه النبي ودعوته مجردة من عنصر الإيمان وقائمة على التشكيك في دعوته ﷺ ذاتها؛ فكرة متكررة في كل مفاصل البحث.

يحاول وات وفلهاوزن وبروكلمان إثبات أخذ الإسلام لأفكاره وقيمه عن اليهودية والنصرانية، وهم يتتبعون هذه الأفكار والقيم وكأنهم يتتبعون سارقاً ليضبطوه متلبساً بالجريمة. إنهم وهم يكتبون عن تشكيل العلاقة الإسلامية

اليهودية يدَّعون أن النبي بذل مجهودات جبارة لأجل تكييف دينه مع الديانة اليهودية وذلك لأجل كسب اليهود لجانبه. والبارز أنهم يتشككون في المعاهدات التي عقدها النبي مع اليهود في المدينة، حتى إذا ما نشب الصراع العسكري بين المسلمين واليهود نراهم يَدَّعو» أن النوايا كانت مبيَّتة لإخراج اليهود من المدينة، لأن الأسباب ـ باعتقادهم ـ التي أدت لإخراجهم كانت أسباباً واهية لا تتناسب مع الجرم الذي اقترفه اليهود. لذلك يصر المستشرقون على التشكيك في تاريخ وثيقة المدينة أنها كانت متأخرة ليُحلِّلوا اليهود من نكث العهد، أي: التشكيك في الروايات الإسلامية الصحيحة والقفز على الحقائق الموجودة، والتحلل من نبوته ﷺ، فجاءت استنتاجاتهم غريبةً عن السيرة النبوية، ولذلك لم يكن غريباً قول وات إن غزو محمد لخيبر كان لأسباب مادية.

والمهم ربط المؤلف بين تعاطف وات وإخوانه مع يهود المدينة ودعوته لإقامة إمبراطورية عربية يؤلف اليهود جزءًا منها ويصبح الإسلام طائفة يهودية، وبين تعاطف الرؤية الغربية المعاصرة للصهيونية اليهودية في واقع الصراع العربي والكيان الصهيوني. ونسي وات أن الإسلام بشموليته تجاوز خطاب الإنسان المحدود بالزمان والمكان، بينما اليهودية جاءت محدودة بزمان، وقاصرة على شعب هو الشعب اليهودي ثم لم تعد تلبي حاجاته، وحين جاء الإسلام ليكون للناس كافة ـ والذي بشر بقدومه اليهود في المدينة ـ عجزت العقلية اليهودية عن استيعاب مضامين الخطاب الإسلامي لأسباب عنصرية ودينية غذتها المفاهيم التوراتية المحرفة، بل والتلمودية.

تحدث وات عن الموقف الإسلامي من المسيحية، فذكر أن موقف الإسلام منها بدأ طيباً، ولم يحاول أن ينكر عقيدة المسيح، لكن الموقف الإسلامي بدأ في التطور حتى تحول في النهاية إلى موقف عدائي، وذلك نتيجة للاحتكاكات السياسية والعسكرية بالقبائل العربية المسيحية، وبالبيزنطيين في الشمال. وعلى أساس هذا الموقف الإسلامي الطيب تجاه المسيحية فإن وات يرى: أن كثيراً من الآيات التي ترجع إلى الفترة المدنية الأولى والتي تنتقد اليهود والمسيحيين كانت في الأصل موجهة ضد اليهود. ولأنه لا يتحلى

بذهنية التوقيف تجاه خطاب الوحي فقد رأى إمكانية حذف الإشارة إلى المسيحيين بحذف بعض الكلمات، واستنتج وجود شك قوي أن تكون هذه الآيات قد نُقِّحت فيما بعد حتى يمكن تطبيقها على اليهود والمسيحيين؛ إنه تجاهل حقيقي أو عدم إلمام واضح في أسس التعاطي مع قراءة كلام الله سبحانه من جهة، وعدم الملكة بأسلوب عِلْمَي الرواية والدراية عند المسلمين.

ويُقلِّل بروكلمان من أهمية أثر الدعوة الإسلامية في وسط القبائل العربية المسيحية على أساس الإعجاب والاقتناع بالدين الجديد، ليرجِّح السلطان السياسي المستفيد من الحمية القبلية في بحر القبائل المتنوعة. إذن احتمال قوة الأثر الإسلامي في القبائل العربية المسيحية بالمنحى الديني غير وارد، وإن كان وات يرى إمكانية وجود نزعة عند العرب المسيحيين ـ الذين أصبحوا حلفاء ـ لاعتناق الإسلام، لكن على أساس التخلص من النفوذ البيزنطي.

اتضح للباحث من خلال سرد وقائع الغزوات تحديد رؤية المستشرقين تجاه العلاقات الإسلامية بالقبائل العربية الوثنية أنها مبنية على أن تحركات النبي ﷺ في الجزيرة العربية لنشر الدعوة قد تمت دراستها على أساس أنها موضوع صراع بين النبي وقريش ولذلك رأى وات أن الدافع الأساس للتحركات الإسلامية ليس مكانة مكة الدينية لوجود الكعبة المكرمة بل إن السبب هو حاجة النبي إلى كفاءة المكيين الإدارية لتحقيق الأهداف المترائية له فوق الأفق؛ أي الزعامة السياسية، وتم حصر انتشار الإسلام في منطقة مكة والمدينة بحيث تم استبعاد إسلام القبائل العربية، وهذا ما هدفت إليه دراسة المستشرقين وتجلت باعتبار الإسلام ديانة محلية أو إقليمية خاصة بالعرب. واهتم وات وإخوانه بالتدليل على إمكانية تنازل النبي ﷺ عن بعض الثوابت الدينية إذا تمت مساومته عليها، كظن وفد ثقيف بعدم غروب الشمس عندما أتاهم بلال بفطرهم وقال بعدما سألوه: ما غابت الشمس، فقال: ما جئتكم حتى أفطر رسول الله. فلا دليل في الرواية على تخفيف ساعات الصيام لثقيف، خاصة وأنه من سنن الصيام التعجيل بالفطر، روى البخاري في كتاب الصوم، قال رسول الله: «لا يزال الناس بخير ما عجلوا الفطر»، وما يمكن قوله: إن استنتاجاتهم أو تحليلاتهم تناقضت مع حقيقة الشريعة وأيضاً مع مقاصدهم في دراسة السيرة،

لأنهم لم يحيطوا بالمصادر الأساسية لوقائع السيرة، وإن امتلكوا معرفة بعضها، تراهم غير ملمين بمنهجية العلوم الإسلامية ودلالاتها التأصيلية، كما أن الباحثين المسلمين عموماً غير محيطين بالرؤية العلمية في قراءة النص، وبالتالي نرفض آراءهم مسبقاً، كما لا يقبلون رؤانا حُكماً.

لخص الباحث دراسته بجملة نقاط أهمها:

1 ـ عدم حيادية المستشرق للمؤثرات الخارجية، ونقول عدم الموضوعية لأنه غير ممتلك لآليات البحث الإسلامي، فتناقضت رؤاهم مع وقائع السيرة.

2 ـ تجاوزهم لوقائع حياة النبوة من الميلاد حتى الزواج من خديجة يفقدنا الأرضية التي تشكلت عليها مقدمات النبوة وإرهاصاتها، ولما لها من دلالات في تشكيل العلاقة بين المسلمين والمسيحيين إثر علاقته ببحيرا الراهب وأيضاً نسطورا الراهب.

3 ـ عزوهم الوحي للنشاط الذهني والتخيل الخلاق، أو للوهم، فكان القرآن من تأليف محمد، فاستبعدوا أميته، وألحقوه بمثقفي عصره.

4 ـ إفراغ الإسلام من ذاتيته الحضارية وإحالته للمصادر الخارجية المسيحية واليهودية بل حتى البابلية والمجوسية والمانوية.

5 ـ ركزوا على الجانب السياسي في دعوة النبي وإصلاحاته.

6 ـ تعاطفوا مع المعارضة وأن الدولة النبوية متعصبة، ولذلك لا تقيم وزناً للمقدس، أي أنها قائمة على الغدر، فلزم من المعارضة الحذر.

7 ـ إخضاع الغزوات للمنطق المادي وليس الدعوي. فلم تكن ردة بل عدم ولاء سياسي لأن القبائل لم تعتنق الإسلام كما يرى وات.

وفي الختام توقف عند جملة توصيات، نذكر منها:

1 ـ الطلب من الباحثين الاهتمام بالمدرسة الاستشراقية الفرنسية، لأن دراسته اقتصرت على المدرستين البريطانية والألمانية.

2 ـ تنقية المصادر التاريخية من الإسرائيليات والتوفيق بين الروايات المتناقضة، لاعتماد المستشرقين على الشاذ منها.

3 ـ إصدار موسوعة عن السيرة النبوية الصحيحة.
4 ـ إصدار دائرة معارف إسلامية بأقلام أبناء البيئة العربية والإسلامية، وإلا استمر الخلل في الدراسات العربية.

ويبدو أن المشكلة متجذرة في الشخصية الإسلامية كونها غير مدركة للمعالم الأساسية التي تشكل منها العقل الغربي، وقبل ذلك أين جهد الباحثين المسلمين في إخضاع الروايات التاريخية لعلم الجرح والتعديل، وهنا المشكلة متراكمة ومضاعفة، إهمال في ترميم آلية الخبر التاريخي، وضعف في عدم استيعاب منهجية البحث العلمي الغربي. وبالمقابل: إن الغربيين ومنهم كل المستشرقين مدعوون للتعرف أولاً على منهجية البحث الإسلامية قبل قراءة النصوص الإسلامية قولاً أو عملاً ـ تطبيقاً ـ. وكذلك أهل الخبرة عربياً وإسلامياً.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاستشراق والمشروع الصهيوني*

(ابراهيم عبد الكريم)

مراجعة كمال البكاري

تحت عناوين كثيرة منها: الاستشراق العربي والمشروع الصهيوني ـ واقع العملية الاستشراقية والبحثية ـ مؤسسات الأبحاث ـ المحاور الرئيسة للأعمال الاستشراقية ـ الصراع وفلسطين والضفة الغربية ومستقبل المنطقة والصراع، يتناول الكتاب موضوع الاستشراق والمشروع الصهيوني، ليبحث في فصوله الثمانية: علاقة الاستشراق الأوروبي والأمريكي بهذا المشروع، والمؤسسات والحقول أو المجالات التي يغطيها العمل الاستشراقي الصهيوني وما ينتجه من دراسات وأبحاث متخصصة في تاريخ الحضارة العربية مع التركيز على العرب والإسلام في التاريخ المعاصر. ويرصد الكتاب مستقبل المنطقة والصراع العربي ـ الصهيوني في المنظور الاستشراقي الصهيوني (...) وإذا كان الاستشراق الأوروبي يمثل الأرضية التي استنبت فيها المشروع الصهيوني، والأفق الذي مثّل الحاضنة له، فإن هذا الأخير قد تبلور أكثر من انطلاقه في تأسيس «استشراقه الخاص» من دون الاستغناء عن الخدمات التي لا زالت تقدمها تلك الحاضنة. فلا الاستشراق الأوروبي أنهى مهامه ولا المشروع الصهيوني، في طبيعته، يقبل ذلك. ولأن الاستشراق، كما يقول إدوارد سعيد، هو أسلوب ابتدعه الغرب لإحكام السيطرة والرغبة في استعمار شعوب الشرق وبلدانها باعتبارها مناجم غنية وخزانات تحوي ثروات هائلة لا يحسن

(*) إبراهيم عبد الكريم: الاستشراق وأبحاث الصراع لدى إسرائيل، دار الجليل للنشر، دار الجيل، عمّان 1993.

أصحابها استغلالها، فإن الاستشراق المعاصر، وخاصة في صورته الأمريكية، يرتبط بالاستعمار المعاصر من حيث تسلط وهيمنة عن بعد، ولذلك انحصرت وظيفة «الاستشراق الجديد» (الأمريكي) في المهمات الاستخباراتية، مما جعل المؤسسات والمراكز البحثية الاستشراقية تتخلى عن الاستشراق في مناحيه الأكاديمية والمعرفية، لترتبط مباشرة، وفي الغالب، بالأجهزة الاستخباراتية والعسكرتاريا.

ولقد أفادت السياسات الاستعمارية الأوروبية من دراسات المستشرقين وخبراتهم ووظفتها لخدمة أغراضها التوسعية في الشرق. فكانت معرفتهم بأوضاع الشعوب الحياتية الاقتصادية والثقافية والدينية والتاريخية الحضارية بعامة، الأداة الكافية لرسم الخطط والاستراتيجيات والأساليب التي يجب اتباعها في أحوال الحرب أو السلم. ولقد لعب بعض المستشرقين الكبار دوراً كبيراً في خدمة السياسات الاستعمارية إرشاداً وتوجيهاً. ولعل من أبرزهم، وبحسب روجيه غارودي، المستشرق «سيلفستر دوساسي» الذي مارس، بالإضافة إلى وظيفته كأستاذ للغة العربية في الجامعات الفرنسية، مهام مستشار في وزارة الخارجية، وقد كلف بصياغة النداء الذي تمّ توجيهه إلى الجيش الفرنسي لاحتلال الجزائر. وكذلك المستشرق «ماكس ميلر» الذي مثل مدرسة في تكوين القيادات الاستعمارية التي احتلت الهند. «ولم تنحصر الفائدة التي قدمها الاستشراق ضمن النطاق الاستعماري العربي المباشر، وإنما شملت هذه الفائدة نطاقاً فرعياً يخص التوجهات اليهودية ـ الصهيونية». فكانت المشاريع المتعلق بالبحث عن وطن لليهود، ومنها ما قدمه «ديبرون» في بداية القرن التاسع عشر، إذ جهد لتثبيت فكرة «وجود شعب الله المختار» في فلسطين. وكانت حملة نابوليون على مصر كفيلة بالدعوة إلى «إعادة إنشاء مملكة القدس القديمة». وتتابعت الرحلات والدراسات الاستشراقية لتصب في هذا الاتجاه. وتشكلت الجمعيات منها «جمعية فلسطين» (1801) ثم «الجمعية الجغرافية الملكية» (1830) و«صندوق اكتشاف فلسطين» الذي لعب دوراً بارزاً في توجيه السياسة الاستعمارية البريطانية إلى العمل على البدء بتحويل المشروع الصهيوني إلى واقع متحقق. و«الصندوق» المذكور والموجود حتى

الآن في لندن يعرف بأنه «جمعية لدراسة الآثار والطبوغرافيا والجيولوجيا والجغرافيا الطبيعية والعادات والتقاليد في البلاد المقدسة دراسة دقيقة ومنظمة لتوضيح التوراة». وهو برعاية الملكة إليزابيث الثانية.

على أن الخصوصية، التي تدمغ عمل المستشرقين اليهود وتميزهم، من ثمة، عن المستشرقين الأوروبيين الذين تجمعهم بهم طبيعة وغايات العمل الاستشراقي عامة، تتعلق بالجانب العقدي. ذلك أن اليهود من المستشرقين يعملون انطلاقاً من وعيهم بضرورة الكشف عن علاقة لليهود بفلسطين وإثبات جذور تاريخية وحضارية لهم في المنطقة تجد في التوراة مستندها وأساسها الذي وُجد في القدس، قبل الحضارة العربية الإسلامية. ومن هنا كان لا بدّ من العمل من أجل توكيد هذه المزاعم بما يدعمها فكان اهتمامهم يتركز على ما «يخص دينهم من تاريخ المنطقة العربية وحضارتها. مما يعني أن انتماء المستشرقين اليهود إلى اليهودية، يجد تعبيراته الثقافية عندهم في هيئة اهتمام زائد بالورقة اليهودية في الشجرة الثقافية العربية ـ الإسلامية» ومن أشهر المستشرقين اليهود في القرنين التاسع عشر والعشرين، الذين كرسوا حياتهم في خدمة المشروع الصهيوني، هم سولومون مونك (فرنسي)، أرمنيوس فامبري (هنغاري)، أجنتس غولدتسيهر(*) (مجري) ريتشارد غوتهيل (إنجليزي)، جوزيف هوروفيتس ودافيد بانت (ألمانيان)، وغيرهم.

لقد خدم ذلك الاستشراق التقليدي الاستعماري في مراحله التقليدية ليتحول إلى «استشراق جديد» مع تطور أحوال الدول وتغير الاستراتيجيات على وقع حركة الاستعمار الجديد في مرحلة سيادة الإمبريالية. إذ تقتضي هذه المرحلة تطوير أساليب التغلغل في المنطقة بما يؤمن مكاسب أكبر وفي وقت أقصر وبكلمة أقل وتلك استراتيجية تفرضها النزعات البراغماتية التي تحكم علاقات الغرب وأمريكا، على وجه الخصوص، ببقية بلدان العالم. وقد شرع ذلك لتحول سريع ودقيق في وجهة العمل الاستشراقي وتقليصه على مستوى المهام إلى حدود العمل الاستخباراتي المباشر في أغلب الأحيان. وقد

(*) ما كان غولدتسيهر صهيونياً (المحرر).

استخدم ولا يزال العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجية والسيكولوجية والاقتصادية لتزويد الدوائر الاستخباراتية الأمريكية خاصة، بالدراسات والتقارير التي توكل مهمة إنجازها إلى المراكز البحثية والاستراتيجية المتخصصة في الشرق الأوسط والمنطقة العربية.

يرتبط الاستشراق الصهيوني، وظيفياً، بالأجهزة السياسية والعسكرية الصهيونية إذ توظف المناحي المعرفية والأكاديمية في خدمة الدولة الصهيونية ومشروعها التوسعي على الصُعُد كافة، وعلى المستويات الداخلية والخارجية الإقليمية والدولية. وتتكامل المؤسسات والمراكز البحثية الاستشراقية مع المؤسسات العسكرية على النحو الذي فيه «تتحرك الأنشطة البحثية بين الوسط الأكاديمي والجيش في الاتجاهين، إذ هناك إسهامات لأكاديميين داخل الجيش وإسهامات بالمقابل لشخصيات عسكرية في الدوائر البحثية، ضمن شتى المواضيع المدروسة، ومنها بشكل رئيس شؤون الاستشراق». وينقسم المستشرقون العاملون إلى فئات ثلاث: بعضهم من اليهود الذين خرجوا من الدول العربية، وبعضهم ممن ولدوا في فلسطين إبان الانتداب، وبعضهم الآخر من المثقفين الذين تخصصوا في الثقافة العربية الإسلامية في الأطر الأكاديمية والجامعية. وقد تنوعت أبحاثهم لتشمل الثقافة العربية وتراثها من لغة وتاريخ وأدب وسياسة ومجتمع... جامعة تفاصيل التاريخ العربي القديم والحديث. أما في التاريخ المعاصر، فإن الدراسات الاستشراقية المتعلقة بالصراع خلال الربع الأخير من القرن، والمتعلقة باستشراف المستقبل انطلاقاً من استراتيجيات تحدّد العلاقة بين الصهاينة والعرب، فهي تبحث في الصراع وشروط السلام من منظور صهيوني، وهو السلام الذي يفرض بتفوق عسكري يضمن استمراريته تفوق علمي وتكنولوجي. ويركز الصهاينة على تحقيق هذه الاستمرارية من خلال العمل على أن تصبح الدولة الصهيونية أمريكا مصغرة جديدة في الشرق الأوسط، والسيطرة على السوق الاقتصادي الشرق أوسطي وتحقيق الهيمنة على الشراكة فيه.

إشكاليات الاستشراق في كتابين
(سالم حميش وصادق العظم)

قراءة بوسلهام الكط

إن القراءة(*)/ القراءات، التي نحن بصددها تهتم بالأساس بموقف المفكرين السالفي الذكر، اللذين اهتما بظاهرة الاستشراق، من غير أن ننسى المفكرين الآخرين، وفي مقدمتهم المفكر العربي إدوارد سعيد الذي استطاع أن يطرح إشكالية الاستشراق بشكل مغاير ومتميز وواع ومختلف.. لما هو معروف في كثير من الدراسات والأبحاث.. التي اتخذت ظاهرة الاستشراق موضوعاً لها.. إدوارد سعيد الذي اعتمد عليه كل من صادق جلال العظم وسالم حميش وإن بشكل مختلف.. حسب اختلاف الرؤية والتحليل والنقاش.. لكل من الباحثين اللذين أكدا كل واحد منهما على مدى جدية وأهمية.. كتاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد. هذا الكتاب الذي نال اهتمام الفكر الغربي والفكر الإنساني بصفة عامة.. ولكن، من غير أن يسلم هو الآخر، من نقد كثير من المهتدين والمفكرين.. وعلى رأسهم الأستاذ حميش والأستاذ العظم... إلخ.

.. هكذا ستكون قراءتنا هذه، هي محاولة إبراز إشكالية العلاقة الجدلية بين الاستشراق والاستعمار، من خلال أقوال ومناقشات وتحليل ونقد.. الأستاذين السالفي الذكر، وهما يتناولان ظاهرة الاستشراق.. بين الماضي

(*) مراجعة لكتابي «الاستشراق والاستشراق معكوساً» لصادق جلال العظم، و«الاستشراق في أفق انسداده» لسالم حميش.

والحاضر.. بين الاستعمار والاستقلال.. وذلك من خلال نماذج استشراقية كلاسيكية وأخرى حديثة ومعاصرة. والهدف المحوري لديهما معاً، هو أن يعالج موضوع الاستشراق بمنهجية جديدة.. علمية وواعية.. تحليلية ونقدية.. إلخ. هو البحث كذلك عن أدوات بإمكانها تفسير وشرح وتحليل ونقد.. ظاهرة الاستشراق مع الاعتراف بأهمية الأبحاث والدراسات العلمية والموضوعية التي اهتمت بإشكالية هذه الظاهرة.

من هنا نجد أنفسنا أمام مجموعة من الأسئلة والتساؤلات تتعلق بالطرق التي تناولها المستشرقون في دراساتهم وأبحاثهم.. من ناحية، وبالأهداف الحقيقية التي جندوا أنفسهم بكل الوسائل من أجل تحقيقها من ناحية ثانية. ومن بين هذه التساؤلات: هل تكمن إشكالية ظاهرة الاستشراق في إشكالية ما هو نظري فقط..!؟! لماذا طغت إشكالية التنظير على كثير من المستشرقين.. مما أسقطهم في النزعة الذاتية الضيقة وفي الابتعاد عن هموم ومشاكل ومميزات وخصائص وحقائق.. واقع المجتمعات التي اهتمّ بفكرها.. المستشرقون..!؟! أين موقع العلمية والموضوعية من الدراسات الاستشراقية..!؟! لماذا يواجه كثير من المستشرقين، كل من حاول أو قام.. بنقدهم وفضحهم وإن كان هذا الباحث الناقد على «حق»، وبالرغم من اعتماده الطريقة العلمية والموضوعية النسبية والمنطق الواقعي..!؟!

الإفراط في التنظير المجرد والابتعاد عن حقيقة الواقع الأصلي المعيش وعدم التحرر من النزعة الذاتية الضيقة وطغيان النظرة الاستعمارية والهيمنة والاستغلال.. كل هذه الحقائق وغيرها هي التي نالت اهتمام المستشرقين الكلاسيكيين أو الأكاديميين، الذين ظلوا ـ في غالب الأحيان ـ سجناء المنطق الاستعماري ومخلصين لأهدافه.. مما جعلهم لا يعطون ـ كما يرى كثير من النقاد ـ لظاهرة الاستشراق ما تستحق من اهتمام علمي موضوعي.. في التحليل والبحث والدراسة.

إن تحقيق العلمية والموضوعية.. لأية ظاهرة من الظواهر أثناء دراستها، لا يمكن أن يتحقق، إلا بالاعتماد على النظرة العلمية والمنطق والمناهج

العلمية، وكذلك بالغوص في عمق واقع الظاهرة المدروسة. أما الاستشراق الكلاسيكي، كما يقول الأستاذ حميش، والأكاديمي كما يقول الأستاذ صادق جلال العظم.. فلم يستطع التحرر من النظرة الاستعمارية ومن النزعة الضيقة الذاتية، التي اعتمدت في الغالب، على التنظير والوصف والمنطق المتعالي عن الواقع الفعلي ـ كما قلنا ـ للبلدان التي اهتمّ هذا الاستشراق بدراستها.. فهذا حميش يقول في كتابه السابق الذكر، ص 8 و9: «ولكن بمجرد ما يرتفع صوت من خارج الحرم المجمعي ليصوغ انتقادات أو يباشر بعض المراجعات المحرجة في حق المستشرقين، ترى هؤلاء يشهرون بتدخله فيما لا يعنيه أو بجهوده ونكرانه للجميل. وتراهم يتذمرون ويعبسون أو يقابلونه بالتحديات... ومثل هذه الردود واضحة جداً في الاستقبال السيء الذي خص به ك. كاهين، وف. جابرييلي مقالة أنور عبد الملك «الاستشراق في أزمة» أو في انتقاد كتاب إ. سعيد من طرف، لويس، الذي كان له على الأقل فضل التصريح بما يقوله غيره سراً أو خفتاً».

أما صادق جلال العظم فيقول هو الآخر في كتابه ص 19: «إن الذي يريد إدوارد قوله بهذا الصدد على ما يبدو لي، هو أن الصورة الشمولية التي قام الاستشراق الأكاديمي ـ الثقافي ببنائها عن الشرق، تنطوي أساساً على مواقف عنصرية تماماً من الشرق نفسه، وعلى تفسيرات اختزالية لواقعه، وعلى أحكام تقييمية لاإنسانية بحق شعوبه ومجتمعاته، وعلى آثار المصالح المادية النابعة من منافع إخضاعه واستغلاله (بعد دراسته وأثناءها)». ويضيف قائلها في نفس المصدر، ص 48: «الاستشراق إذن، من حيث هو عملية تشويه لواقع الشرق وتحقير لوجوده من جانب الغرب وفي سبيل تأكيد فكرة تفوق الغرب، يشكل ظاهرة قديمة قدم حضارة الغرب وثقافته وفكره».

إننا لا نشك في أن الواقع الموضوعي الحقيقي والفعلي.. هو أساس كل بحث علمي للبحث عن الحقيقة. هذا لا يعني التقليل من أهمية النظري أو الفكري، بل إن العلاقة الجدلية النشيطة بين الفكر والواقع المتحرك.. ستظل قائمة، مهما تعددت الأبحاث واختلفت الدراسات.. والاقتصار على أحد مما لا يفضي إلى خدمة البحث العلمي.. وهذا الموقف في اعتقادنا،

يطرح تصوراً عملياً لتحليل ومناقشة.. ظاهرة الاستشراق في علاقته بالاستعمار، وذلك من خلال الاهتمام بالواقع الأصلي المعيش الذي تناوله الاستشراق بصفة عامة. ولعل الأقوال التي استشهدنا بها قد قدمت لنا مجموعة من الحقائق التي تفسر وتفضح.. هذه الإشكالية الاستشراقية في علاقتها بالاستعمار وكل أنواع التسلط التي مورست على الإنسان المهمش وعلى المجتمعات «الضعيفة». ومن هنا يجب التركيز على الواقع بمفهومه العام ومدى علاقته بالفكر وبالأهداف التي يصبو إلى تحقيقها كل بحث أو دراسة، وإن كان ذلك يدعي الموضوعية والبحث العلمي..!؟!

هكذا فإن الاهتمام بالواقع والانطلاق منه، في مجال الأبحاث والدراسات يرمي إلى ربط العلاقة الفعالة والمتينة، بين التنظير والتطبيق.. بين الفكر والواقع.. إلخ. وبناء على ذلك تكون الأهداف العامة والخاصة في اعتقادنا واضحة على جميع المستويات.

أما في كثير من الدراسات والأبحاث.. المتعلقة بظاهرة الاستشراق، فقد تباينت النظريات والتنظيرات.. معتمدة على تصورات ومفاهيم وطرق مختلفة عن حقيقة مفهوم الواقع الأصلي موضوع البحث أو الدراسة، وذلك، من خلال تركيزها على مقاييس ومعايير وأهداف ملتصقة ونابعة من واقع أصحاب هذه الدراسات والأبحاث أكثر فأكثر. وهذا ما جعل الباحثين والدارسين الهادفين إلى تحقيق العلمية والموضوعية.. في أعمالهم إلى أن يوجهوا اهتمامهم من خلال النظريات والتصورات والطرق.. العلمية.. المركز عليها في الدراسة الرامية بالفعل إلى معالجة الواقع الحقيقي الموضوعي الخاضع للبحث والدراسة.. إلى هذه الإشكالية المتشعبة، حيث نجد العظم، في نقده لإدوارد سعيد، ص 27 يقول مثلاً: «انسجاماً مع هذا الفهم لظاهرة الاستشراق باعتبارها انتقالاً تاريخياً بطيئاً متواصلاً من مستوى الوعي والفكرة إلى مستوى الفعل والممارسة يقدم إدوارد تحليلاته وتفسيراته من خلال صياغات تعطي الأهمية العظمى والأولوية الحاسمة لكل ما هو ذهني وخيالي ومثالي وانفعالي وتصوري في مقومات الفاعلية البشرية».

..يهدف الاستشراق إذن، إلى تقديم مجموعة من الحقائق.. تفيد كل المهتمين والمنشغلين.. الغربيين.. بهذا الواقع العربي الإسلامي الذي انشغل واهتمّ به الاستشراق.. ومن هنا التركيز على الإسلام في الواقع الإسلامي ومواجهته كذلك في الواقع المعيش، نظراً للأهمية التي يكتسيها هذا الدين الإسلامي في نفسية وعقلية المسلم، وهو يُمارَس في الحياة العامة للمسلمين. من هنا كان الإسلام جديراً بالاهتمام لدى المستشرقين، حيث يقول الأستاذ سالم حميش في ص 16: «وهكذا برزت الدعوة إلى استبدال نهج الحرب على الإسلام بالجهد التبشيري وتهوين الخوف من انتقال «عدوى المحمدية» عبر تعلم «العربية» و«كما أن انخفاض المواجهة مع الإسلام واضطرام الصراعات المسيحية الداخلية قد دفعا بمفكر إنجليزي كجون ويكلف J. Wycliffe (نحو 1320 ـ 1384) إلى الإلحاح على ضرورة إصلاح الكنيسة من الداخل كشرط لازم وأكيد للتغلب على الإسلام وتمهيد ذوبانه وزواله».

ونجد العظم في نقده لإدوارد سعيد، يقول عن المستشرقين الذين واجهوا الإسلام.. متخذاً على سبيل المثال لا الحصر نموذج ماكدونالد وهو يتناول موضوع «الغيب» لدى المسلم الشرقي والإنسان الغربي.. أو نموذج (جيب) «الذي يقول لمواطنيه بأن الإسلام هو كل شيء..»، ص 36. و: «إذا أردتم أن تفلحوا في الشرق عليكم أن تدخلوا هذه الحقيقة الإسلامية البسيطة في حسابكم، لأن المعتقدات الدينية والولاءات الطائفية والتفسيرات الغيبية ما زالت تلعب دوراً حاسماً في الحياة الحاضرة لشعوب الشرق وثقافته ولغاته وتقاليده إلخ (على عكس ما هو سائد حالياً في الغرب)».

وعليه فإن اهتمام المستشرقين بالدراسات والأبحاث.. في الواقع العربي الإسلامي إنما تهدف في عمقها إلى أن تعكس حقيقة هذا الواقع على جميع المستويات، في معالجة موضوع الاستشراق.. كما تهدف إلى إبراز النمو الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.. إلخ. في هذا الواقع، وذلك استجابة لمتطلبات واقع مجتمعاتها بالمفهوم الواسع للواقع.

وليس ثمة شك في إدراك أهمية الواقع الموضوعي.. الذي يقتضي

بالضرورة تحديد الأهداف والحقائق.. في الدراسات والأبحاث.. الاستشراقية سواء الكلاسيكية أو الحديثة.. لأن التمكن من معرفة الواقع المعيش.. بعمق ودقة، في اعتقادنا، يسهل التحكم فيه واستغلاله وكذلك استعماره أو تحريره.. بطرق مختلفة ومتنوعة ومتعددة.. ومن هنا أهمية الاهتمام بالواقع والفكر الذي يعمل على وضع أهداف مرسومة ومحددة ومتماشية مع أهداف الواقع الذي يدافع عنه هذا الفكر أو هذا الإنتاج الفكري والثقافي.. إلخ.

ولعل ما ختم به صادق جلال العظم القسم الأول من «الاستشراق والاستشراق معكوساً» في كتابه، ص 48 و49 يجيب عن كثير من المسائل والقضايا.. التي توضح اختلافه من ناحية، ومن ناحية أخرى تفتح لنا مجالاً لتحليل ومناقشة.. إشكالية الاستشراق.. بين الاستعمار والحرية، حيث يقول بصدد واقع (الشرق الأوسط) الراهن: «هنا يبدو لي أن الدائرة قد اكتملت، لأن إدوارد اختتم كتابه على الطريقة الاستشراقية الكلاسيكية النموذجية عندما لم يجد ما يبعث على أسى أبداً في علاقة التبعية الفكرية والثقافية والسياسية السائدة بين الشرق (الشرق الأوسط) والغرب (الولايات المتحدة)، وعندما قدم نصيحته إلى صانعي السياسة الأمريكية وخبرائهم، (...)، وذلك بالتحرر من أوهام الاستشراق الضارة وتجريداته اليائسة، وعندما نسي أو تناسى أنه لو قام هؤلاء الخبراء والاختصاصيون وأسيادهم باتباع نصيحته سيجد الشرق عندئذ في الإمبريالية الأمريكية عدواً أعظم هولاً مما تجد فيه الآن».

أما سالم حميش فيقول بصدد إشكالية الحرية والاستعمار من خلال تناوله لموضوع الاستشراق في ص 80 و81: «تألق بيرك في تشريح الاستعمار، ليس كخزي أو كابوس ميتافيزيقي، كما يرى بعض المفكرين العرب، بل كظاهرة تاريخية لها منطقها المحايث، وكلحظة زمنية تستلزم جدليتها قيام نقيضها في حركات تصفية الاستعمار و«تحرر العالم». و«هكذا تكون القومية العربية مثلاً فكرة وحركة لا تقومان في عقد الوفاء للهوية التاريخية المشتركة فحسب، وإنما أيضاً ـ وبالتأكيد ـ في سعي العرب إلى التخلص من كل الهيمنات الإمبريالية وتحقيق المواكبة والتكافؤ مع الآخرين على صعيد اكتساب أسباب الفعالية والقوة».

ومن الطبيعي والمنطقي.. مع طرح إشكالية ظاهرة الاستشراق المتشعبة الأطراف والمتعددة الأبعاد والأهداف.. أن تكون هناك مجموعة من الملاحظات والانتقادات والاختلافات.. بين المفكرين والباحثين الجادين والدارسين الواعين بهذه الإشكالية.. بحيث أنه من بين القضايا الأساسية التي طرحها كل من سالم حميش وصادق جلال العظم.. القول بأن الاهتمام بموضوع الاستشراق بوعي علمي ناضج.. يدفعنا إلى الاهتمام بإشكالية الفكر والواقع.. الماضي والحاضر.. الشرق والغرب.. الاستعمار والحرية.. التبعية والاستقلال.. إلخ.

وإذن، كيف يمكن أن نفهم «الشيء المعكوس».. لأية ظاهرة من الظواهر!؟! مثلاً، هل يمكن اعتبار «الحرية» «استعماراً» و«الاستقلال» تبعية».. !؟!

من غير شك، إن الواقع المعيش، كما نرى، هو الذي يمدنا بحقائق الأشياء النسبية، أكثر من غيره، في الغالب، ولا سيما حينما نخضعها للتجربة والتطبيق وللتطابق، مثلاً، بين الأقوال والأفعال.. النظريات والتطبيقات الفعلية التجريبية.. إلخ. يقول العظم في ص 52، لتوضيح قولة (توماس هوبس) الإنجليزي المشهور بقولته: «الإنسان ذئب للإنسان» حيث يقول كذلك: «بطبيعة الحال لا يخطر في بال الكاتب أن توماس هوبس عايش طرفاً من مرحلة التراكم الرأسمالي البدائي من حياة أوروبا الحديثة وعبارته الشهيرة عن الإنسان لا تتكلم في الحقيقة بالمطلق، بل تعبر عن التصور البرجوازي التنافسي التناحري لعلاقات الإنسان بالإنسان الذي أخذ يسود أوروبا في تلك الفترة».

على أية حال، فإن هذه الأقوال لجلال العظم، تحلل وتناقش إشكالية «المعكوس» حيث تناول في دراسته «مسألة الاستشراق»، عدة عناصر أو إشكاليات أخرى مماثلة، مثل «الاستشراق والاستشراق معكوساً».. هذه الدراسة التي نجد فيها كذلك هذا القول: «العلاقة الوثيقة، والمقلوبة في وقت واحد، التي تربط الاتجاه الإسلامي بالاستشراق».

لقد حاول العظم في دراسته هذه، مناقشة إشكالية «المعكوس» من تجربته الخاصة وانطلاقاً من منهجه المحدد.. والمهم من هذا كله، هو مدى صحة الأقوال والتأويلات في الواقع الموضوعي المعاش..!؟! ما موقف المستشرقين من الواقع العربي الإسلامي الحقيقي..!؟! وما موقفنا من الواقع الغربي بمفهومه الشامل..!؟!

يمكن أن نسجل في هذه القراءة، أن هناك غياب الوعي الموضوعي الاستشراقي.. إزاء الواقع العربي الإسلامي - وكذلك غياب الوعي الموضوعي العربي الإسلامي إزاء الواقع الغربي - وهو ناتج عن عقدة «التفوق» الغربي، الذي يعتبر نفسه مركزاً ونقطة انطلاق «الكل» و«حلاً» لكل المشاكل و«شرطياً» لتنظيم حياة المجتمعات وتسييرها وفق منطقه السياسي الخاص، حيث يقول الأستاذ حميش في ص 82: «إذا ما عرضنا توجه بيرك الدراسي والفكري على النقد فإننا بكثير من الجهد، وحتى من الصرامة المفتعلة، قد نلمح فيه مجرد بقايا أبيسية لاشعورية، وبقايا احتكاك بالمركزية الأوروبية...».

ويمكننا أن نخلص من خلال ما تطرقنا إليه في السابق لدى الدكتور سالم حميش والدكتور صادق جلال العظم حول إشكالية الاستشراق بين الماضي والحاضر.. بين الاستعمار والحرية.. إلخ. إلى ما عرفه الواقع العربي الإسلامي من هجومات ومواجهات ومطاردات وصراعات ونزاعات.. بل تسلط وهيمنة على جميع المستويات عموماً وعلى مستوى الثقافة والفكر.. خصوصاً.. يتجسد ذلك في النتائج الأساسية التي يتوصل إليها الباحثون والدارسون الجادون والملتزمون والواعون.. من جهة، وفي ما هو موجود في الواقع العربي الإسلامي المعاش والموضوعي من جهة أخرى.

ومن هنا ينبغي أن تكون الأبحاث والدراسات والقراءات.. إلخ التي تطرح فيها إشكالية ظاهرة الاستشراق جميعها في علاقتها بالواقع الاجتماعي والسياسي والإيديولوجي والاستعماري.. حتى تكون في تحليلها ومناقشتها ونقدها.. هادفة بالفعل إلى التغيير والتطوير والتجديد.. من جهة، وواعية بسياسة الهيمنة والاستغلال والاستعمار.. التي أصبحت تتحكم في واقعنا

الإنساني الراهن بالعنف.. هادفة إلى تشكيله تشكيلاً يتطابق وأهدافها وتصوراته ومصالحها المكشوفة من جهة أخرى. حيث يقول الدكتور محمد عابد الجابري بصدد «نحن والآخر والمستقبل»: «لقد رأينا في الحلقة الماضية كيف كان الغرب في القرنين الماضيين يفكر في مستقبله من خلال «الاستشراق» أي من خلال اتخاذ «الشرق» موضوعاً له، مجالاً لممارسة نفوذه وهيمنته اقتصادياً وسياسياً وثقافياً.

وسنكون مخطئين إذا نحن اعتقدنا أن الغرب قد تحرّر من تلك الخلفيات الثقافية الدينية التي كانت توجه فلاسفة التاريخ والمستشرقين وأنه الآن غرب علماني خالص، عقلاني براغماتي لا غير، سنكون مخطئين إذا نحن جردنا الغرب من ذاكرته الثقافية الدينية، ذلك لأنه إذا كانت هذه الذاكرة تفعل بصورة واعية في الكنيسيين والمتطرفين العنصريين في كل من أوروبا وأمريكا فهل تفعل كذلك بصورة لاواعية في العلمانيين والليبراليين (...).

... وسنقتصر على الإشارة إلى صورة واحدة هي تلك التي حلت بها مجلة تايم غلاف عددها المؤرخ بـ 15 يونيو 1992: صورة مأذنة مسجد بجانبها بندقية رشاشة في مثل حجمها وفي أسفل الغلاف، تحت البندقية مباشرة العبارة التالية: «إسلام هل ينبغي للعالم أن يخاف». وقد لا نحتاج إلى بيان مضمون هذه الصورة غير أنه لا بد من الإشارة إلى جزئية صغيرة وهي جعل الإسلام في طرف و«العالم» في طرف آخر، وكأن الإسلام خارج عن العالم وكأن العالم هو الغرب بمفرده».


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حوار الاستشراق*

(أحمد الشيخ)

مراجعة محمد غشام

لا يزال الاستشراق يثير الكثير من الأسئلة وعواصف التساؤلات حيال ما أنتجه من كم هائل في منحى التوجه الاستعماري، تناول فيه عالم الشرق وبالتحديد الإسلام والعروبة بالتشويه والتصوير المسيء إلى جوهر القيم السائدة. وفي مواجهة هذا العدوان الثقافي والحضاري نشأت ظاهرة نقد الاستشراق. وقد ارتأى الباحث المؤلف أحمد الشيخ ـ وتوخياً للموضوعية استطلاع آراء مجموعة من المستشرقين البارزين في فرنسا، وقد ضمنها كتابه الصادر حديثاً بعنوان (حوار الاستشراق).

إن المشكلة تتعلق بالاستشراق الجديد. والباحث يطرح عدة أسئلة نابعة من كيفية رصد الاستشراق إلى حد القول إننا في ثقافتنا العربية والإسلامية لا نواكب بصفة عامة المعرفة المنتجة في عواصم الغرب، وإننا نحصل عليها بعد فترة من الزمن تطول أو تقصر ودون إلمام بطبيعة هذه المعرفة. ولأن الاستشراق كان بصورة دائمة حالة نقدية تستهدف المستشرقين ولكن بسبب عدم سماع الصوت (الآخر) لأولئك فإن الباحث أراد أن يدفع بذلك النقد إلى مرحلة أنضج وأعمق من خلال التنقيب المباشر في أعماق هذا العالم الداخلي للمستشرقين وإبرازه من خلال حوارات مع مستشرقين لهم مكانتهم في هذا الحقل فماذا يقول المستشرقون؟

(*) أحمد الشيخ: حوار الاستشراق. المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة 1999.

بدايةً كانت انطلاقة حوار الباحث الشيخ مع (جاك بيرك) الذي تفاخر ذات يوم بأنه نادراً ما عاب عليه أحد من المسلمين خطأً في فهم الإيمان الإسلامي. ولكنه ما لبث أن رحل بعد أن أصبح موضوعاً لنقد مرير خصوصاً من داخل الثقافة العربية الإسلامية التي أحبها ودافع عنها أمام أعاصير الحقد السائد في الغرب إزاء الإسلام والمسلمين، وهو الذي قال ذات يوم في مقابلة له مع التليفزيون الفرنسي: «أنا كاثوليكي يحب الإسلام».

إن معظم الانتقادات التي وجهت إلى (بيرك) كانت بسبب ترجمته لمعاني القرآن الكريم وكانت صدرت طبعة ثانية أدخل عليها العديد من التصحيحات ولكن الدراسة التي أرفقت بها تظل موضوعاً للنقاش(*). ويميز (بيرك) في الحوار بين «الاستغراب» العربي، وبين «الاستشراق» الغربي. فالتغريب بالنسبة للعربي هو زرع مناهج وعادات الغرب، ولا يوجد كثير من الأعمال ذات المعرفة الدقيقة مترجمة من الغرب تقدم النظرة الشرقية للغرب منذ الطهطاوي والشدياق. وفي آفاق مستقبل المعرفة العالمية لم يعد هناك استشراق كما هو الآن، لكن هناك جناح شرقي للعلوم الإنسانية والاجتماعية مع باحثين من كل الاتجاهات.

وبالانتقال إلى «رودنسون» اليهودي الذي بدأت علاقته بالعالم العربي والإسلام عندما أقام في لبنان في الفترة الواقعة بين 1940 و1947، فقد أطلق عبارةً شهيرةً تقول: «الاستشراق كلمة لا معنى لها فلماذا أتحدث وأستفيض فيما ليس موجوداً».. ولكنه حسب قول المؤلف الشيخ: استجاب، وأسهب في الدفاع عن الاستشراق.. ومما يذكر أنه تعرّف على «ماسينيون» الذي كان مجنّداً كضابط في وزارة الحرب، فطلب منه أن يلحقه بوحدة عسكرية يتكلم أفرادها اللغة العربية. وهكذا آلت به الظروف إلى البقاء في لبنان والعمل في مدرسة المقاصد الإسلامية في صيدا. وقد أثمرت مرحلة استشراقية على مدار نصف قرن مجموعة من المؤلفات الشهيرة والعديد من الدراسات التي غطت

(*) قارن بدراسة عن ترجمة بيرك للقرآن في مجلة الاجتهاد العدد 49 (2001)، ص ص 115 ـ 137.

جوانب مختلفة وهي التي ميّزت رودنسون عن الكثيرين من أقرانه من المستشرقين والتي أثارت أيضاً الكثير من الجدال بدءًا من كتاب محمد (1961)، (الإسلام والرأسمالية 1966)، (إسرائيل والرفض العربي 1968)، (الماركسية والعالم الغربي 1972)، (جاذبية الإسلام 1982)، وغيرها من الأعمال المتنوعة الأخرى.

ولم يفكر «رودنسون» في حواره مع المؤلف بوجود النظرة الخاصة للغربيين الذين يدرسون الشرق وانطلاقاً من نظرة مجتمعاتهم وهم بالطبع يرون أشياء ولا يرون أشياء أخرى، يفهمون أشياء ولا يفهمون أشياء أخرى ولكن.. ليس في هذا كارثة كبرى.. أو لم يكن «المسعودي» يمارس نظرة الآخر، في الرحلات التي كان يقوم بها. إنها إذاً ليست جريمة الباحث الغربي فقط وهو يرى نوعاً من العنصرية ضد العرب وهو ضد العنصرية بشكل عام.

إن نظرة على جذور الإسلام من شخص غير مسلم لها أهمية كبيرة وهي تحقّق نظرة نقدية إزاء موضوع البحث. ولكن يوجد أيضاً أخطار في «نظرة الآخر»، خطر النظر للآخرين على أنهم جهلاء بينما نحن على صواب. هذا يحدث وهو من الأمور المرذولة لكنها من الأمور الشائعة.. هكذا يقول «رودنسون».

ومن المستشرقين المخضرمين كان «روجيه أرنالديز» الذي قطع مسيرة طويلة في حقل الدراسات العربية والإسلامية. ولقد أمضى أكثر من نصف قرن في درس وتدريس جوانب من الفكر الإسلامي وهو من كبار المستشرقين الفرنسيين كجاك بيرك وماكسيم رودنسون. وقد اقتصر إنتاجه العلمي على فترة معينة، وعلى شخصية ابن حزم القرطبي. وقد كانت في مسيرة «أرنالديز» مرحلتان: مرحلة النضج ومرحلة ما قبل النضج إذا جاز التعبير، وقد غير من وجهته تحت تأثير أستاذه وصديقه ماسينيون، وأثمر ذلك تغييراً في رؤية أرنالديز وفي فهمه للإسلام، وقد ترجم بعض أعماله إلى الفارسية وبعضها الآخر إلى التركية إلا أن اللغة العربية لم تظفر بعد بأي ترجمة لأعماله الرئيسية أو دراساته. ومن مؤلفاته العقل وتعريف الحقيقة وفقاً لابن حزم القرطبي

(1956)، ثلاثة رسل لإله واحد (1983)، القرآن: دليل قراءة (1983)، جوانب من الفكر الإسلامي (1987). يقول أرنالديز في معرض دفاعه وبموضوعية نسبية أن هناك العديد من الأعمال الاستشراقية تمت من خلال علاقاتها بأوضاع سياسية معينة ولكن هذا ليس ضد الاستشراق بصفة عامة، وإنما ضد دراسة الشرق من منظور سياسي معين أو من خلال ارتباطه بوظيفة سياسية ما. ولذا لا ينبغي التعميم عندما نتحدث عن الاستشراق لأن هناك نصوصاً كثيرة درست وحققت من خلال أولئك الذين نطلق عليهم اسم مستشرقين، الأمر الذي سمح بتقدم المعرفة بالإسلام. وباختصار فإن المستشرقين ينتقدون لأنهم غير مسلمين..

باستنطاق المفكر محمد أركون الكاتب باللغة الفرنسية وهو من أصل جزائري فقد اعتبر الاستشراق حركة علمية هامشية في المجتمعات الغربية وهو ما يكرره في جميع كتبه ومحاضراته بالجامعات الغربية أو العربية. والمقصود بالهامشية أن الدراسة العربية الإسلامية في الجامعات الغربية وليس في فرنسا فقط تتسم بأنها منعزلة في الجامعة ولا تنغمس في الحياة الجامعية ككل. وهي دراسات خاصة لبعض الناس الذين يريدون أن يخوضوا في أمور بعيدة عما يهم الفكر الغربي والثقافة الغربية، والمستشرقون لا يتابعون الإنتاج العلمي في جميع الميادين التي يمارسها المتخصصون الذين يدرسون المجتمعات والمسائل الفكرية. وهو لا يزال يدعو في كتبه ومحاضراته من أجل تطبيق مناهج حديثة في الدراسات العربية.

ومن الوجوه البارزة في حركة الاستشراق الفرنسي كان «أندريه ميكيل» الذي اكتسب معرفة جيدة بالبلدان العربية عن قرب أثناء دراسته في المعهد الفرنسي بدمشق وتدريسه في بيروت. ولقد عيّن «ميكيل» في عام 1960 رئيساً للبعثة الجامعية والثقافية الفرنسية بمصر. وبعد عودته إلى فرنسا عُيِّن أستاذاً مساعداً للغة العربية وآدابها في جامعة «إكس إن بروفانس» في الفترة من 1962 إلى 1964. ومن أهم أعماله: «كليلة ودمنة» (ترجمة وتعليق)، «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» للمقدسي، «الإسلام وحضارته» (1968). و«أندريه ميكيل» ينفي كونه مستشرقاً، ويتركز اهتمامه حول اللغة والأدب العربيين وبصفة خاصة

الكلاسيكي أي حتى القرن التاسع عشر. وهو يفضل أن يطلقوا عليه لفظ مستعرب أكثر من مستشرق وأن كلمة مستشرق أو استشراق لا تعني في الواقع شيئاً وهو مصطلح نسبي. وهناك طريقتان لدراسة اللغة العربية: الأولى هي رؤية المسلم لها، أي أن هذه اللغة مقدسة لأنها اللغة التي نزل فيها القرآن الكريم. وهي رؤية لا يرفضها ولكنها ليست رؤيته. وما يراه هو أن اللغة العربية ينبغي أن تدرس مثل اللغات الأخرى وأن تعالج كما تعالج اللغات الأوروبية، أي البحث في وسائل التعبير. ولقد قدّم للفرنسيين صورة عن الحروب الصليبية لم يعرفوها. وهي وجهة النظر الأخرى ليظهر لهم أن على الجانب الآخر من هذه الحروب يوجد أيضاً الفارس العربي كما يوجد الفارس الغربي من خلال نقل سيرة أسامة بن منقذ.

في اتجاه آخر يعتبر «جان بول شارنيه» أن الحضارة الحديثة وأنظمة التعليم قربت ما بين المجتمعات، إلا أن النظرة الخاطئة إلى الاستشراق تكمن في عدم التوازن بين الحضارتين على صعيد الثروة المادية والمستوى الثقافي.

لقد ابتدأت اهتمامات «شارنيه» العلمية والاستشراقية بالبلاد العربية باكراً جداً وعاش في الجزائر في فترة الشباب وله كتاب بعنوان (الفقه الإسلامي في الجزائر)، وعدة مؤلفات أخرى اجتماعية، وثقافية مختلفة.. وهو يميّز في حديثه حول الاستشراق بين الفترات الزمنية السابقة حيث سادت الحقبة الاستعمارية والبعد الجغرافي، بعكس الواقع الزمني والمكاني الحالي.. وأن التفاوت المادي والحضاري هو الذي أسس لنقد الاستشراق، وبالتالي لا نستطيع إنتاج ثقافة الاستشراق تلواً لإرادة الآخر وهو أمر مستحيل.

ومع دومينيك شوفالييه ابتدأ حوار الباحث المؤلف بصدام حضاري حول اللغة التي ستكون لغة الحوار، ولكن سرعان ما تنازل «الشيخ» عن إصراره على العربية كلغة للحوار وكان السؤال بالفرنسية عن أسباب اهتمامه بدراسة العالم الغربي، وأما الإجابة فكانت بديهية وبسيطة تتلخص بفضول شوفالييه وتوقه إلى معرفة حضارة أخرى غير حضارته لأن ذلك يفضي دائماً إلى الاغتناء والثراء الحضاري. «أما من حيث تقييم توجهاتكم فباستطاعتي القول إنه لا

يوجد لديكم سوى «الاستغراب»، وحتى الحوار الذي تجريه مع المستشرقين أليس هذا استغراباً؟ ألا تقوم ببحث عن الغرب وأنت تحاور المستشرقين؟ أليس حوارك هو محاولات عربي متوجِّه للغرب ويريد أن يفهم في ماذا يفكر هذا الغرب»؟!

وهناك حالات خاصة في الاستشراق يمثل «أوليڤييه كاريه» وجهاً منها. وقد بدأ هذا المستشرق الفرنسي اهتمامه بالشرق من خلال القضية الفلسطينية ويقول «كاريه»: هناك ممارسات عنصرية ضد الإسلام، تُقترف في فرنسا وهو ما يدينه بشدة. وهي مواقف تمثل عنصرية خطرة لأنها تعني في النهاية أمام الفرنسيين أن كل ما هو عربي آسيوي، إسلامي، لا بد من الاحتراس منه.. ومن جهة أخرى ينزعج الشرقيون والمسلمون عندما نطبق المناهج والدراسات التي تشكل جوهر ثقافتنا الغربية المهيمنة منذ قرون. ويمكن القول إن هناك إيجابيات الاستشراق الغربي الكلاسيكي حيث توجد أبحاث هامة ودراسات عملية للمخطوطات والنصوص الكبرى، من نصوص مقدسة حول القرآن الكريم وحول الفكر الإسلامي. وأما من حيث نقد الاستشراق فإن الخطر يكمن في أنه يشيع رأياً مؤداه أنه لا توجد أمانة علمية ممكنة، وأن النتائج المسبقة تحكم كل شيء.. والقول بأن المستشرق الغربي دائماً لديه آراء مسبقة ومعادية وأن كل ما يقوله موجّه وخطأ.. هو غير صحيح. وليس من الأمانة العلمية أن نقول بأن كل أعمال الاستشراق لا قيمة لها.

وتتضارب الآراء حول حقيقة مواقف «فرانسوا بورجا» وتختلف حول تحليلاته وتجديده في مجال إدراك الواقع السياسي في البلاد العربية والإسلامية. أما في فرنسا فهناك من ينظر إليه كأحد الباحثين الذين يطلقون لحاهم ليتقرّبوا من الأصوليين، وهناك من يتعاطف مع أطروحاته ويؤيدها باعتبارها نظرة علمية جديدة بعيدة عن الأوهام والأحكام المسبقة. ويعتبره «نصر حامد أبو زيد» منحازاً ضد الإعلام الغربي وأنه يضع نفسه مباشرة في خانة التحيز مع الخطاب الإسلامي.

ويعتقد فرانسوا بورجا أن أحد المصادر الرئيسية للعماء الغربي في إدراك

أبعاد الفعالية السياسية في العالم العربي اليوم يكمن في أن القوى السياسية الفاعلة في هذا العالم الغربي غير موجودة بالنسبة للغربيين إلا بمقدار قدرتها على أن تقول لهم ما يريدون سماعه. والنتيجة المنطقية لهذه الحالة أنه لا يمكنهم التواصل إلا مع شريحة صغيرة هامشية من المجتمع السياسي والثقافي العربي. تلك الشريحة التي تريح الغربيين وتسمعهم ما يريدون سماعه وتعمّق أكثر فأكثر صعوبات إدراكهم الواقع العربي والإسلامي في جوانبه المختلفة..

ويستمر حوار الباحث المؤلف (الشيخ) مع مجموعة من المهتمين بأمور الشرق، وعلى تماس مع معطياته الحضارية والثقافية. وتتوالى شهاداتهم وردودهم معلنة مواقفهم تجاه نقد الاستشراق فيقول «إيف لاكوست»: أشير أولاً إلى أن نقد الاستشراق يشارك فيه بعض الباحثين الغربيين أيضاً، وأعتقد أنه من الضروري القيام بنقد لكل المحاولات العلمية، أما بالنسبة للاستشراق التقليدي فأعتقد أنه في نظرته للمجتمعات العربية والإسلامية كان يبحث عن الغرائب في هذه المجتمعات، لكن يبقى أن القدرة الكبيرة للغرب هي أنه ينتقد ذاته.. والمجتمع الفرنسي ينفق وقتاً كبيراً في نقد ذاته لأن ذلك عامل تقدم وازدهار.

أما «بول فييل» وهو من المتخصصين البارزين في شؤون العالم الثالث بصفة عامة وإيران بشكل خاص فيقول: إن اهتمام المستشرق بصورة عامة نحو الشرق يعود لمراحل وأسباب تاريخية بدأت مع فترات الحروب الصليبية ثم تطور هذا الاهتمام بالشرق وأخذ شكلاً رومنطيقياً.. ثم أتت فترة الاهتمام الاستعماري ببلدان الشرق.. وأما نقد الاستشراق فقد كان متحيزاً أحياناً وكان ذا طابع تعميمي أحياناً أخرى بحيث تجاهل ما أعطاه الاستشراق من إنتاج. ولكننا كغربيين ورغم كل ما يقال عن الانفتاح فنحن منغلقون على أنفسنا ونخاف من الآخرين، وأوروبا منغلقة على نفسها ولا ترى الآخرين إلا من منظور وظيفي فلا يُعطى للمثقفين العرب حق الكلام إلا في الإطار الوظيفي الاستحواذي كوضع «الطاهر بن جلون». ويبقى القول إن تعاسة مجتمعات الشرق مصدرها الغرب، وديكتاتورية هذه المجتمعات، مصدرها الغرب في كثير من الأحيان..

وينفي المؤرخ جاك توبي كونه مستشرقاً، وهو لا يعرف إذا كان ما يزال هناك وجود لبعض المستشرقين أم لا. فهذا مصطلح قديم..

ومن المهتمين بالمسائل المشرقية ندى طوميش التي كرّست جهودها منذ البداية للغة العربية في تجلياتها الفصحى والعامية معاً. ولقد أصدرت في مجال دراسة الأدب أول كتاب أساسي باللغة الفرنسية حول الأدب العربي الحديث في مجمله. تقول «طوميش»: تجربتي مع الطلاب العرب في فرنسا تثبت أن لديهم بنيتهم العقلية الخاصة ولا أعتقد أنه في إمكان أي جامعة غربية تحطيم مثل هذه البنية لديهم، لكن في الوقت ذاته على الطالب أو الباحث العربي أن يدرك المناهج الغربية من أجل أن يطور مناهجه الخاصة.. لينتج فكراً عربياً دقيقاً متكيفاً مع الواقع العربي، ومتكيفاً مع الحاجات الاقتصادية العربية. لدي الثقة الكبيرة في هذا الاتجاه ونحو الخروج من آثار عالم القرون الوسطى.

ويقول «بيبرتيبه» الذي أمضى أكثر من نصف قرن في دراسة وتدريس الفلسفة العربية الإسلامية: «لا أنكر أن بعض المستشرقين خدموا في نطاق الصراع الاقتصادي والعسكري والسياسي، أمثال لورانس العرب، ربما أيضاً لويس ماسينيون. لكن هؤلاء كانوا ظاهرة نادرة. وبالتالي أرى تعميم النقد إزاء الاستشراق والمستشرقين هو محاكمة سيئة لجهود علمية لا يمكن إنكار أهميتها، وأنا أعتز كثيراً بما أنجزه الاستشراق. ثم لماذا لا «يستغرب» العرب! إذ من الأفضل تكوين جيل من المستعربين العرب يستطيعون بصورة جادة الحفاظ على أصالتهم واختلافهم..

ويعتبر «جان جوليفيه» من الأسماء البارزة في منحى الاتصال بالثقافة والتراث العربيين، وخاصة في الحقل الفلسفي وهو من المتخصصين البارزين في فلسفة العصور الوسطى بشقيها المسيحي والإسلامي. وحول نقد الاستشراق يقول: في تصوري إذا لم يكن الغرب بريئاً فإن العرب في نقدهم ليسوا أبرياء كذلك.

ووسط ذلك الوسط الخصب للتفاعل الحضاري، واللقاء، والحوار بين

الحضارات يمثل الأب ميشيل لولون في فرنسا أحد الوجوه البارزة بمواقفه وكتاباته ونشاطاته السياسية والدينية والاجتماعية، وهو من الأصوات القليلة التي ترتفع من وقت لآخر للمطالبة بإعادة النظر في الصورة المشوّهة للإسلام والمسلمين في الأوساط العلمية والسياسية في عواصم الغرب. ومن المعروف أن الأب «لولون» قدّم للمحاكمة مع جارودي والقس ماثيو عام (1982) بتهمة العداء للسامية في أعقاب انتقادهم للغزو الإسرائيلي للبنان.. وتقوم فلسفة الأب «لولون» على فكرة بسيطة أو مبسطة، وهي أن ما بين الغرب والإسلام ليس «سوء تفاهم» أو «سوء فهم» من جانب إلى آخر، وأنه يكفي إبراز الحقائق حتى يسير العالم في أمن وسلام. وفي حوار للباحث «الشيخ» معه يتساءل: كم من الفرنسيين والألمان حتى من بين أولئك المثقفين يعرفون بأسماء كالغزالي وابن خلدون أو طه حسين على الرغم من القيمة الإنسانية والروحية لإنتاجهم والتي يمكن مقارنتها بأسماء أوغسطين أو مونتاني أو كامو..

وبالإجمال كان كتاب «حوار الاستشراق» تجربة إعلامية وفكرية مقارنة ومعمّقة نسبياً، من إيجابياتها إبراز صوت (الآخر) في مواجهة الصوت «المحتج» أو «المستنكر» أو «المتهم» وأن التفاعل الحضاري الحقيقي لا يكون أو يتحقق موضوعياً إلا بالحوار الحضاري وتجاوز سوء التفاهم أو الفهم كما قال الأب «لولون»..


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المسهمون في هذا العدد

علي شلق

أحد كبار أساتذة الأدب العربي والنقد الجمالي العربي. وهو شاعر معروف له عدة دواوين. وله مؤلفات في أجناس أدبية شتى بينها دراساته الغنية لأبي نواس، وابن الرومي، والمتنبي. وقد أولى الدراسات الإسلامية اهتماماً في السنوات الأخيرة فكتب سلسلة سمّاها «كواكب الإسلام»، كما نشر سلسلة أخرى في عدة مجلدات باسم «العقل في الإسلام». وله مؤلف في «تاريخ النثر الفني العربي» في ألفي ورقة.

الفضل شلق

وزير البريد والمواصلات السلكية واللاسلكية في لبنان، ورئيس مجلس الإنماء والإعمار في لبنان سابقاً، ورئيس التحرير المشارك لمجلة الاجتهاد؛ ورئيس تحرير جريدة المستقبل. **مؤلفاته**: الطائفية والحرب الأهلية في لبنان (1977)؛ وإشكاليات التوحد والانقسام ـ دراسات في الوعي التاريخي العربي (1986)؛ والأمة والدولة: جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي (1993)، ولبنان وتحديات المستقبل (2000)، وأطروحات عربية (2000)، والوعي بالعالم (2000). وله دراسات ومقالات في قضايا الثقافة القومية، وعلائق الثقافة بالسلطة والتحديث في الوطن العربي.

مصطفى النيفر

كاتب من تونس. له دراسات في مسائل الفلسفة والفكر العربيين، وقضايا الدولة والمجتمع في الوطن العربي. توفّي عام 1996، والمقالة المنشورة في هذا العدد آخر ما كتبه.

طلال أسد

أستاذ الأنثروبولوجيا في مدرسة نيويورك للبحوث الاجتماعية في الولايات المتحدة الأميركية. وهو مؤلف الكتب التالية:

- Kababish Arabs; Power; Authority, and Consent in a Nomadic Tribe, 1970.
- The Idea of Anthropology of Islam, Occasional Papers (Washington D.C: Ctr. for Contemporary Arab Studies, Georgetown, 1986).
- Genealogies of Religion: Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam (Baltimore: John Hopkins UP, 1993).

كما أنه حرر وأصدر:

- Anthropology and Colonial Encounter, 1973.
- The Sociology of Developing Societies, 1983.

ويُعَدُّ ط. أسد أبرز الأنثروبولوجيين في مجال العمل على تغيير نظام القراءة الذي اعتمدته الأنثروبولوجيا في مواجهة التقاليد الثقافية غير الغربية. وتشكل فكرة «غياب التناظر» بين الغرب والمجتمعات غير الغربية نواة مشروعه النقدي.

عبد الغني اصطيف

ناقد أدبي وباحث في الأدب المقارن ومترجم. درّس في عدّة جامعات (جامعة صنعاء، وجامعة الملك سعود، وفي جامعات أميركية). له عدة مؤلفات منها: في النقد الأدبي العربي الحديث (جزءان)، 1990، 1991، الدراسة الأدبية: خمسة مناهج (قيد النشر)، نحن والاستشراق: خيار المواجهة الإيجابية (قيد النشر)، في نظرية النقد: مفاهيم أساسية (قيد النشر).

ميشال جحا

أستاذ للأدب العربي الحديث بكلية الآداب بالجامعة اللبنانية، تقاعد قبل ثلاث سنوات. له دراسات وبحوث في الأدب العربي الحديث، وسلسلة من الكتب عن أعلام عصر النهضة وأدبهم.

رضوان السيد

أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية. مؤلفاته: الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي (1984)؛ ومفاهيم الجماعات في الإسلام (1985)، والإسلام المعاصر (1987)؛ والجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في الفكر السياسي العربي الإسلامي (1997)؛ وسياسيات الإسلام المعاصر؛ مراجعات ومتابعات (1997)، وجوانب من الدراسات الإسلامية الحديثة (2000)، وأزمة الفكر السياسي العربي (2001). ونشراته: الأسد والغواص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري (1978)؛ وقوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي (1979)؛ وتسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي (1987)؛ ونصيحة الملوك للماوردي (2002)؛ والإشارة إلى أدب الإمارة للمرادي (1981)؛ والجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحدّاد (1983)؛ وتحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في الملك للطرسوسي (1993).

عبدالله عبد الرحمن يتيم

أستاذ الأنثروبولوجيا المساعد بجامعة البحرين. وأحد كبار العاملين في وزارة الثقافة والإعلام بالبحرين، ورئيس تحرير

مجلة البحرين الثقافية. له دراساتٌ نظريةٌ وتطبيقيةٌ في الأنثروبولوجيا، وفي الاتجاهات الثقافية في الوطن العربي.

حاتم عبد الرحمن الطحاوي

مدرس مساعد لتاريخ العصور الوسطى/ قسم التاريخ ـ كلية الآداب ـ جامعة الزقازيق في مصر. له اهتمام بتاريخ العصور الوسطى، والعلاقات بين الشرق والغرب.

محمد الأرناؤوط

مدير معهد بيت الحكمة في جامعة آل البيت (الأردن). له دراساتٌ في التاريخ الألباني والبلقاني. وصدرت له عدة كتب في آداب منطقة البلقان وشعوبها، والعلاقات العربية ـ الألبانية، وقضايا المسلمين ومشكلاتهم في يوغسلافيا السابقة؛ والبوسنة وألبانيا عبر التاريخ.

أحمد عبد الحليم عطية

أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة. له دراساتٌ في الفكر الغربي الحديث، والقضايا الأخلاقية والفكرية. صدرت له عشرات الكتب والمقالات في المسائل الفلسفية والفكرية العربية والعالمية.

شمس الدين الكيلاني

كاتب من سورية. له اهتمامات ودراسات في الوعي التاريخي العربي، وعلاقات الشرق بالغرب.

بوسلهام الكظ

كاتب وباحث. نشر في عدة مجلات عربية وصحف وطنية مغربية، وهو يعمل أستاذاً للفلسفة والفكر الإسلامي بالمغرب.

محمد غشام

موظف في وزارة المالية في لبنان. له اهتمامٌ بالتاريخ الفكري والاقتصادي. سبق له أن نشر بمجلة الاجتهاد عدة مراجعات.

طلحة فدعق

طالبة دراسات عليا بقسم الاجتماع بجامعة الملك عبد العزيز، تحضر ماجستير عن العلاقات والمسؤوليات الأسرية في مدينة جدة.

كمال البكاري

أديب تونسي. طالب دكتوراه في الفلسفة الحديثة بالجامعة اللبنانية. له كتاباتٌ في الفلسفة الحديثة، والفكر العربي. وقد نشر دراساتٍ في مجلاتٍ متخصصة بتونس ولبنان.

محمد خير فرج

طالب دكتوراه، متخصص في الإسلاميات. له كتاباتٌ في التاريخ الحضاري العربي والإسلامي، واهتماماتٌ بالجوانب الفقهية والصوفية للتجربة الحضارية الإسلامية.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

صدر حتى الآن
من مجلة الاجتهاد

الخراج والإقطاع والدولة

****

الشريعة والفقه والدولة (1)

****

الشريعة والفقه والدولة (2)

****

المثقف والسلطان في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الثقافة والسلطة في المجال
العربي الحديث (2)

****

المدينة والدولة في الإسلام (1)

****

المدينة والدولة في الإسلام (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (2)

****

الاجتهاد والتجديد في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (3 ـ 4)
هموم الحاضر والمستقبل

****

السلطة

الفكرة والبنية في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة
في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (2)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (3)

****

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث

والمعاصر (4 ـ 5)

****

البداوة والتحضر في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

****

البداوة والتحضر في المجال

الثقافي العربي (2)

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي I

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي II

****

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي III

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي I

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي II

****

فكرة التاريخ والوعي التاريخي

العربي III

****

صورة التاريخ والوعي التاريخي

العربي VI

****

تاريخ الإسلام وتاريخ العالم

الوعي والتاريخ في حضارةٍ عالمية V

****

العلاقات الإسلامية المسيحية (1)

ثقافة الجدل وثقافة الحياة

****

العلاقات المسيحية الإسلامية

ثقافة الجدل وثقافة الحياة (2)

****

العلاقات الإسلامية المسيحية

وإشكالياتها في العصر الحديث (3)

****

الحوار المسيحي ـ الإسلامي

والعلاقات الإسلامية ـ المسيحية (4-5)

****

التاريخ الاقتصادي العربي

والفكر الاقتصادي العربي (1)

****

التاريخ الاقتصادي العربي

والفكر الاقتصادي العربي (2-3)

****

التاريخ الاقتصادي العربي

الأزمنة الحديثة (4)

****

الفكر الاقتصادي العربي المعاصر (5)

نقد أطروحة الاقتصاد الإسلامي

****

الفكر الاقتصادي العربي المعاصر

الرهان والصيرورة (6)

****

الأسرة العربية

دراساتٌ في الفقه والاجتماع والأنثروبولوجيا

****

الدولة العثمانية في الدراسات الحديثة

من الإمارة إلى الإمبراطورية (1)

****

الدولة العثمانية في الدراسات الحديثة

التاريخ الثقافي والعلاقات الدولية (2)

****

الدولة العثمانية في الدراسات الحديثة

المجال العربي في السلطنة العثمانية (3)

****

الدولة العثمانية في الدراسات الحديثة

الإصلاح والتنظيمات ومصائر الدولة (4-5)

****

من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا (1 ـ 2)

الدولة والمجتمع وصورة الإسلام

****

من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا (3)

الصورة والرمز والآخر

****

من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا (4)

نقد الاستشراق

****

مجلة الاجتهاد
ملفات الأعداد المقبلة

الوطن العربي في التسعينات
صراعات الثقافة والسياسة
على الأرض العربية

****

عصر النهضة العربية
أسئلة التقدم والهوية والمستقبل

****

مقاصد الشريعة
قضايا التجديد الفقهي والثقافي والسياسي

****

الحضارة الإسلامية
المجال والتاريخ والصيرورة

****

التاريخ الاقتصادي العربي
المنهج الكمّي

****

